

RÓNAY MIKLÓS

*Az egységesség elve
a katolikus egyház
külügyi tevékenységében*

NEMZETKÖZI KAPCSOLATOK TANSZÉK

témavezető:

Dr. Horváth Jenő

© Rónay Miklós, 2006.

B U D A P E S T I C O R V I N U S E G Y E T E M
NEMZETKÖZI KAPCSOLATOK MULTIDISZCIPLINÁRIS DOKTORI ISKOLA

RÓNAY MIKLÓS

AZ EGYSÉGESSÉG ELVE
A KATOLIKUS EGYHÁZ
KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉGÉBEN

Ph.D. értekezés

B U D A P E S T , 2 0 0 6 .

TARTALOMJEGYZÉK

TARTALOMJEGYZÉK

| | |
|--|-----|
| BEVEZETÉS | 6 |
| A téma bemutatása | 6 |
| Az eddigi megközelítések és az azokból nyerhető tapasztalatok | 7 |
| Kutatási cél megfogalmazása | 17 |
| A KUTATÁS METODIKÁJA | 22 |
| A probléma és a tárgyalás természete | 22 |
| Hipotézisek | 23 |
| A dolgozat szerkezete | 25 |
| A módszerek indoklása | 26 |
| 1. A KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉGET MAGALAPOZÓ ÖNREFLEXIÓ ÉS GONDOLKODÁSMÓD | 36 |
| 1.1. Az egyház önreflexiója | 37 |
| 1.2. Gondolkodásmódbeli tipikumok | 46 |
| 2. AZ EGYSÉGESSÉG ÉRZÉKELTETÉSE, A TÁGYALÁSI ERŐ | 51 |
| 2.1. Bevezetés | 51 |
| 2.2. A diplomáciai működés szabályozása | 51 |
| 2.3. Kapcsolatfelvételi politika | 64 |
| 2.4. Konkordatárius politika | 67 |
| 2.4.1. A nemzetközi szerződések mint az egységesség megnyilvánulásai | 68 |
| 2.4.2. Az egységesség nemzetközi szerződésekben tükröződő elismerése | 70 |
| 2.5. A politikai erő mint az egyházi diplomácia érvelési ereje | 83 |
| 2.5.1. Az egyházi politikai érdek | 83 |
| 2.5.2. Az egyházi külpolitikai erő vizsgálata a XIX. és XX. századi nemzetközi politikatörténeti anyagon | 90 |
| 2.6. Összefoglalás | 108 |
| 3. A FÜGGETLEN KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉG FELÉPÜLÉSE | 110 |
| 3.1. Bevezetés | 110 |
| 3.2. A szuverenitás eszme alkalmazása előtt | 113 |
| 3.2.1. Történeti-pozitív elemzés | 113 |
| 3.2.2. Teoretikus reflexió: a független külügyi tevékenység és a raison d'égglise | 145 |
| 3.3. A szuverenitás eszme alkalmazása: A szuverenitás külső oldala | 150 |
| 3.3.1. Történeti-pozitív elemzés | 150 |
| 3.3.2. Teoretikus reflexió: a szuverenitás posztulálása | 170 |
| 3.4. A szuverenitás eszme alkalmazása: a szuverenitás belső oldala | 186 |
| 3.4.1. Jogtörténeti-jogelméleti elemzés | 188 |
| 3.4.2. Teoretikus reflexió: a kánoni jogrend | 215 |
| 4. AZ EGYSÉGESSÉG VIZSGÁLATA | 227 |
| 4.1. Az egységesség elfogadására irányuló igény kiterjedése | 227 |
| 4.2. A szuverenitás és az egységesség külsők általi elfogadása elvileg | 233 |
| ÖSSZEFOGLALÁS | 238 |
| BIBLIOGRÁFIA | 244 |
| Felhasznált szakirodalom és másodlagos források | 244 |
| Elsődleges források | 250 |
| FÜGGELÉK | 256 |

Van egy vallási közösség, mely isteni megbízatást tulajdonít magának, [...] jól szervezett, szigorú fegyelmi [...] tagjait kívülállótól nehezen felderíthető hatások és kötelezettségek által tartja össze. Szét van szóródva a világon; egyes helyeken lehet gyenge és jelentőség nélküli, egészében azonban összetartása révén erős; lehet kisebb, mint az összes vallási testületek együttesen, de nagyobb, mint mindegyikük külön. [...] És csak egy ilyen közösség van.

Card. John Henry Newman

An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845; Part II. Chapter VI.
Fordította: Salacz Gábor in *Newman-breviárium*, Budapest, 2002.

BEVEZETÉS

A téma bemutatása

A nemzetközi kapcsolatok diszciplína kutatói körében – úgy tapasztaltam – a katolikus egyház nemzetközi kapcsolatainak témája a nehezen kategorizálható kérdések körébe tartozik. Vannak, akik abból indulnak ki, hogy az, aki ezzel a diplomáciai intézményrendszerrel kapcsolatba lép, az biztosan a Vatikán Városállammal tárgyal. Ők nem értik, hogy az a távoli, kis állam miért szólhat bele pl. a magyarországi vallási élet kérdéseibe. Van, aki felteszi a kérdést, hogy a Magyar Katolikus Egyház miért "fogadja el" a Szentszék vezetését. Az is gyakori kérdés, hogy miért kell a Magyar Köztársaságnak a Szentszékhez fordulni, ha az itteni katolikus egyházzal nagyobb jelentőségű kérdésben tárgyalni akar.

A Szentszék nemzetközi tárgyalóképességének a Vatikán Városállamból való levezetése, de akár a Vatikán Városállamnak az egyháztól független nemzetközi jelenlétével kapcsolatos elképzelés is igen elterjedt nézetek a külügyekkel foglalkozó szakemberek között. 2004. április 5-én, az Országgyűlésben, egy azonnali kérdés kapcsán az akkori külügyminiszter érdekes eszmefuttatást adott elő. Egy képviselő megkérdezte tőle, hogy mi a véleménye egy, akkoriban napvilágot látott, a "Vatikán Európai Unióval kapcsolatos külpolitikai vonalvezetésére" vonatkozó, bíráló értelmű nyilatkozatról. A külügyminiszter azt felelte a képviselőnek, hogy "[nem kellene vitát csinálni egy] nyilatkozatból, amely *nem a katolikus egyházzal, hanem a Vatikán külpolitikai ambícióiról* szól. Ez két különböző kérdés"¹. Majd hozzátette: "a katolikus egyház világegyház, ebben önnek igaza van, és minden katolikusnak kötelessége hitéleti kérdésekben a Vatikán elképzeléseit követni. De ez nem vonatkozik feltétlenül *a Vatikán mint állam külpolitikai ambícióival* való egyetértésre, ezt meg önnek illene tudni"². Vagyis a külügyminiszter a Vatikán Városállam *katolikus egyháztól eltérő, önálló külpolitikájáról* beszélt³. Ezzel szemben kimutatható, hogy a Vatikán Városállam jogállását a Szentszék úgy szabályozta, hogy az képtelen a Szentszékétől független külpolitikát – eleve bármilyen külpolitikát – folytatni⁴. Ez a példa jól mutatja, hogy a külpolitikásoknak mennyire kicsi a témára való rálátásuk.

¹ Az idézet szövszerinti, forrása az Országgyűlés honlapján megtalálható hivatalos jegyzőkönyv. in www.parlament.hu/naplo37/139/n139_090.htm

² in www.parlament.hu/naplo37/139/n139_096.htm

³ Agostino Casaroli mondta: „egyese, ha nem is teoretikusan, de a gyakorlatban – talán a probléma nem megfelelő fogalmi megalapozása miatt – összekeverni látszanak a Szentszék és a Vatikánt, ez utóbbinak tulajdonítva a szuverenitást [...]” CASAROLI, A., *La Santa Sede e la comunità internazionale*, in *La Comunità internazionale*, 29 (1974) 595.

⁴ RÓNAY, M., *A Szentszék és a Vatikán Városállam viszonya a közbeszédben és a jogban* in *Külügyi Szemle*, 3 (2004) 271-289. Casaroli: „a helyes elgondolás az, hogy a Szentszéknek, mint a katolikus egyház kormányzatának tulajdonítjuk a szuverenitást”. CASAROLI, A., 596.

Az eddigi megközelítések és az azokból nyerhető tapasztalatok

A fellelhető szakirodalom

Az egyház külügyi tevékenysége vizsgálatakor felhasználható irodalom általában

Az egyház külügyi témában, tipikusan az olasz nyelvű irodalom a domináns. Az angol nyelvű sokkal ritkább, és elsősorban a történeti, diplomáciatörténeti munkák jellemzőek. Német nyelvterületen szintén keveset foglalkoznak ezzel a területtel, a jogász Heribert Köck munkája a kevés példa egyike. Nagyformátumú monográfiájában⁵ jól elkülöníthető a történeti bevezető rész és a nemzetközi jogi kifejtés.

Az olasz nyelvű irodalom bőségére valószínűleg a kormányzati tevékenység közelsége ad magyarázatot, ill. az a tény, hogy a szentszéki diplomácia elsősorban az olasz nyelvet használja, és az egyházi diplomátákat is olaszul képzik⁶. Az olasz nyelvű szakirodalom alapvetően két csoportba osztható, az egyház / Szentszék *nemzetközi jogi* helyzetével foglalkozó szerzőkre (pl. Dionisio Anzilotti, Giuseppe dalla Torre, P. Agostino D'Avack) és az egyházi / Szentszéki *diplomáciával* foglalkozókra. Ez utóbbi kategória még tovább osztható egyházi és világi szerzőkre. Az egyházi diplomáciával foglalkozó *egyházi szerzők* pl. tipikusan Igino Cardinale, Bruno Bertagna, Fiorello Cavalli, stb., civil szerzők pl. Pio Ciprotti, Giovanni Barberini, Ermanno Graziani, Iemolo, Mario Oliveri, stb.. A két csoport között nagy nézetkülönbség rendszerint nincs.

Az *egyházi szerzők* inkább az egyház ekkleziológiai és kánonjogi alapszerkezetéből indulnak ki, és mellé teszik a diplomáciai kapcsolatokban, szerződésekben megmutatkozó eredményeket. A nemzetközi jog saját, belső érvelésmódjait nem tartják döntőnek, arra csak mint diplomáciai módszerekkel megszerzett jogra (1815-ös, 1961-es stb. jelentősebb diplomáciai egyezmények) vagy mint eredendően birtokolt jogra hivatkoznak (természetjogi szuverenitás megközelítés). Így az ő gondolatmenetükben a belső és a külső szempont között egy árok adódik, ti. mert nem magyarázzák meg, hogy katonai ill. gazdasági erő híján az egyházi diplomácia hogyan tudja ezeket az eredményeket elérni. Ez nézetem szerint az *egyház diplomáciai stratégiája tárgyalásával* lenne áthidalható, de ők ezzel nem foglalkoznak. Sőt, néha úgy tűnik, hogy a politikai erő, a diplomáciai tárgyalási erő témáját is mintha kerülnék, és pusztán pasztorális - kommunikációs szempontból kezelik a kérdést⁷. A *világi szerzők* az összes klasszikus téma áttekintése után egy tudomány-technikailag átmeneti álláspontot képviselnek (pl. Barberini tipikusan), vagyis igyekeznek olyan gondolatmenetet fölvezetni, ami egyrészt tisztán hozza az egyház struktúráját, másrészt nemzetközi jogilag is kezelhető. A klasszikus diplomáciai témákat viszont ők sem a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjai alapján tárgyalják, hanem inkább csak egyes diplomáciai tényeket sorolnak föl, és azt eseti adatokként illesztik a nemzetközi jogi megközelítésű gondolatmenetükbe.

⁵ KÖCK, H., F., *Die Völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin, 1975.

⁶ Az egyház külügyi apparátusában (a szentszéki Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok Részlegén ill. a nunciaturákon) dolgozókat egységesen Rómában, a háromszáz éves, direkt erre a képzési formára létrehozott Accademia Pontificia Ecclesiastica nevű intézményben képzik, posztgraduális képzési formában.

⁷ Pl. a kúrialista Benelli, aki a Szentszék hivatásából következőnek írja le, hogy szükséges, hogy az egész világon megjelenítse magát a világi társadalmakban. Ez önmagában igaz állítás, de semmit nem old meg. BENELLI, G., *Validità della diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 2 (1972) 276-277.

Berberini írja: „Nemzetközi jogilag a követküldésnél egy nem ellenzett és ellenezhetetlen (ti. jogilag) igen régi gyakorlatról van szó, ami a pápa *spirituális szuverenitása* elismerésének *kifejeződése*, hogy az Egyház és a Szentszék alanyiséga közötti, nemzetközi jogban szokásos vitát kikerüljük”⁸. Itt Barberini a követjogot diplomáciai a gyakorlatra vezeti vissza, és a nemzetközi jogi elméletet kerüli. Egyrészt érzékeli a nemzetközi jog magyarázó képességének határait az anyagon, aminek ellenére a követjogot nem tartja megkérdőjelezhetőnek, 2) a külügyi gyakorlatot hívja segítségül, amivel az egyházi diplomácia jelenségeit magyarázni lehet. Ha a „külügyi gyakorlatot” *racionalizálom és szisztematikusan magyarázom*, akkor a *nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletéhez* érkezem. A dolgotat folyamán ezt az utat fogom járni.

Megfigyelhető, hogy míg a nemzetközi jogászok saját, a nemzetközi jog rendszerében és logikája alapján fogant megközelítést alkalmaznak (amivel az egyház valós struktúrája vagy kompatibilis vagy nem), addig az egyház diplomáciai tevékenységével történeti szempontból foglalkozók soha nem hagyják figyelmen kívül az egyház önreflexióját és az ekkleziológiai, kánonjogi struktúrát. A történeti gondolkodás természete miatt azonban ezeknél a szerzőknél átfogó, struktúra alkotó, modell alkotó munkát nem találunk, hanem a történeti adatok narrációja és összefüggéseik kifejtése során esetileg figyelmeztetnek az egyházi struktúra sajátosságaira. Összefoglalóan tehát azt tapasztaljuk, hogy az átfogóan, struktúrában, modellben gondolkodók nem tematizálják az egyházi struktúrát (jogi ill. gondolkodásmódbeli tipikumokat), a narratívának lenne erre nyitottságuk, azonban a narráció mint tudományos módszer nem engedi meg a valóban átfogó látásmódot.

A szakirodalom ezen sajátosságaiból tanulva, adódik az ötlet, hogy 1) az átfogó, magyarázat nyújtására nagyobb lehetőséget nyújtó nemzetközi kapcsolatok tudomány megközelítését alkalmazzam, 2) az egyház sajátosságait tanulmányozzam és vegyem figyelembe, 3) a diplomáciai, tárgyalási erő alapján – aminek eddig kerülték a kifejtését és a nemzetközi kapcsolatok tudomány sajátja – próbáljak a téma föltárásában előbbre jutni. Ehhez meg kell nézni, hogy milyen megoldások születtek a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén.

A nemzetközi kapcsolatok tudomány területén keletkezett szakirodalom

Tipikusan a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén keletkezett javaslatot mindössze kettőt találtam. Ezek az egyházat transznacionális aktornak (TNA) értelmezik, de közben a nemzetközi jog NGO-fogalmát is felhasználják. David Ryall⁹ az "egyház"-at leszűkíti a Szentszékre (amit még államnak is tart, így együtt), körülötte pedig a katolikus NGO-k anarchikus univerzumaként modellezi az egészet. Eközben az egész egyházat is NGO-ként értelmezi, a cikk címében deklarálta. Vallier cikkében¹⁰ az egyházi struktúra

⁸ BARBERINI, G., *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica* IX, é.n. (kb. 1992.), 4.

⁹ RYALL, D., *The Catholic Church as a Transnational Actor*, in *Non-state Actors in World Politics*, Palgrave, 2001, 41-58.

¹⁰ VALLIER, I., *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor*, in KEOHANE - NYE, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Massachusetts, London, 129-152.

bemutatásából indul ki – tehát nem használja a fekete doboz realista elvét –, majd az egyház egyes politikai, nemzetközi jogi tényei alapján von le következtetéseket. Mindkét cikknél azt látjuk, hogy az eredményeket inkább az iskola szemlélete, mintsem a vizsgált jelenségek determinálják.

A TNA és NGO modellek laza, háló-szerű szervezetek modellezésére jöttek létre. Ezek nem magyarázzák meg, hogy a mai államok miért kötnek az egyházzal szerződéseket. Nyilván azért – szerintem –, mert úgy érzik, hogy az egyház *képes lesz* az abban vállaltakat az illető ország területén működő *egyházrészével végrehajtatni*. Ha az államok ilyen laza "központi egyház - NGO-k anarchikus sokasága" modell alapján értelmeznék a világegyházat, feltehetjük, hogy nem tartanák nemzetközi szerződésre képes tárgyalópartnernek, mert semmi garanciát nem látnának arra, hogy az egyház a szerződésben vállaltakat az érintett egyházrészével végre tudja majd hajtatni.

Aki az egyház külügyi tevékenységét ezek alapján a modellek alapján modellezi, annak az egyház – ha megnézi a valós működést – túlságosan is konzisztens intézménynek fog bizonyulni. Ha például belenéz a kánonjogi kódexbe, ott közigazgatási egységeket, hatóságokat, területi illetékességgel jellemzett, többszintű bírósági rendszert fog találni, valamint egyetemes törvényhozót, természetes és jogi személyeket, fellebbezést, közigazgatási határozatot, stb.. Ezt valószínűleg nem várt módon állam-jellegűnek fogja találni. A kódex ráadásul egészen világossá teszi, hogy mindez nem a Vatikánra vonatkozik, hanem az egyházra mint az egész világon elterjedt közösség szervezetére és ez a jogrend az egész világon egységesen hatályos.

Értékelve megállapítható, hogy az egyház külügyi tevékenységének a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén létrejött értelmező modelljei szükségesnek tartják az egyház belső struktúrájának megfigyelését, azoknak a helyeknek a beazonosítását, ahol a döntések születnek, mert ezek határozottan eltérnek az államok esetében megszokottaktól. Noha szükségesnek tartják a struktúrára vonatkozó reflexiót, ezt nem az egyház valós struktúrája alapján értelmezik, vagyis nem pl. a kánonjogi struktúrát értelmezik aszerint, hogy annak milyen hatása van az egyház kívülállók irányában kifejtett tevékenységére a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából, hanem a nemzetközi kapcsolatok tudományban *eddig használt* (de más jellegű entitások vizsgálatára létrejött) értelmező modelleket igyekeznek belelátni az egyházba. Nézetem szerint inkább a tényekből kellene kiindulni, vagyis abból a struktúrából, ami szerint az egyház effektíve működik, akkor is, ha az elsőre idegenszerűnek tűnik, vagy eddig a nemzetközi kapcsolatok tudományban ezt így nem vizsgálták.

Érdemes továbbá megfigyelni, hogy ezek a cikkek *az egész egyházat tekintik tárgyuknak*, és nem csak a Szentszéket. Ebből a szempontból tehát ezek a szerzők a nemzetközi jogi reflexiónak a szerződéselméleti vonalához (Anzilotti¹¹, Morelli¹²,

¹¹ „Az sem tűnik kevésbé biztosnak, hogy az az entitás, amivel az állam szerződik, a *katolikus Egyház mint olyan*, és *nevében* a Szentszék, nem egy belső jogi alany [...]”. Anzilotti itt valójában az egyházi fél állami jogrenden kívülisége mellett érvel, de ebben a mondatban számunkra nem ez az érdekes, hanem az, hogy fogalmazásából világosan kitűnik, hogy a katolikus egyházat mint olyat tartja szerződő félnek, a Szentszéket pedig az egész egyház, mint szerződő fél nevében eljáró kormányzatnak. Vagyis a szerződő fél nem csak a Szentszék, hanem a világegyház. ANZILOTTI, D., *Corso di diritto internazionale*, Padova, 1954, 128. Később: „Az eredmény [...], amire jutnunk kell, hogy a *katolikus Egyháznak* a nemzetközi jogban is *van*

Mirabelli) állnak közelebb. Ahogy címükben is olvasható, az egyházat mint transznacionális aktort vizsgálják, vagyis úgy tekintik az egyházat, hogy az egyházban van egy összetartozás-tudat, és a külvilággal *mint ilyen* áll a párbeszédben. Ez nem jelenti azt, hogy az egyházat valóban egységesnek látnák (ahogy az egyház látja önmagát), csak a közös tudat és valamilyen – általuk kevésbé és nem is eléggé pontosan reflektált – kötelékek által összetartott konglomerátumnak érzékelik. Azt mindenesetre levonhatjuk tanulságként, hogy a nemzetközi kapcsolatok szempontú vizsgálatok esetén az *egyház mint közös vallási tudat alapján összetartozó közösség* képezi a *külpolitikai vizsgálat tárgyát*. Ezeknek a cikkeknek ezzel a hozzáállásával teljesen egyetértek. Ezt a szemléletet Alexander Wendt identitás-alapú elmélete is támogatja, vagyis ez a szemlélet a nemzetközi kapcsolatok tudományban már nem szokatlan.

A bemutatott cikkek politikatörténeti tényeket, egyházi diplomáciai nyilatkozatokat, öndefiníciókat is idéznek, fölhasználnak. Én úgy látom, hogy ezek a források ezekben a cikkekben nem elég hangsúlyosak, nem elegendő számúak, és értelmezésük inkább előzetes vélemények igazolására szolgálnak, mintsem valódi kiindulási anyagul. Azzal egyetértek, hogy *egy atipikus aktor értelmezésekor fontos, hogy megismerjük annak saját önértelmezését, önreflexióját, valamint külvilág-értelmezését*, hiszen ez alapján gondolkodik, és *ez alapján hozza döntéseit*. Ami az atipikus aktor egyes funkcionáriusainak természetes, az a kutató számára nem biztos, hogy az. Így ahhoz, hogy ennek az atipikus aktornak az egyes politikai cselekményeit, történeti tényeit, funkcionáriusainak megnyilatkozásait, a tárgyalópartnerekhez való viszonyulását, stb. értelmezhessük, elengedhetetlen, hogy annak alaposan megismert *önreflexiójára és külvilág-reflexiójára* támaszkodhassunk.

Összefoglalva, a nemzetközi kapcsolatok tudományba tartozó szakirodalomi megközelítések 1) hozzák a nemzetközi kapcsolatok tudomány gondolkodásmódjából adódó azon lehetőséget, hogy átfogó, modellszerű magyarázatot adjanak, 2) észreveszik, hogy a vizsgált atipikus aktor sajátosságait figyelembe kell venni, (kár, hogy ezt nem következetesen végezték), 3) az egyházi diplomáciai tevékenységet úgy akarták magyarázni, hogy az iskola szemléletét vitték rá az anyagra, majd ezzel a strukturális „sajátossággal” magyarázták a működést. Ezekből azt a tanulságot vonom le, hogy 1) az egyház valódi gondolkodás (külpolitizálás) és működésmódját kell megfigyelni, és ezt kell értelmezni, 2) meg kell figyelni, és ki kell fejteni az egyházi diplomáciai, tárgyalási erő kialakulását, mibenlétét, hatásmechanizmusát – aminek eddig kerülték a tematizálását, pedig a nemzetközi kapcsolatok tudomány sajátos érdeklődési területe –, és az értelmezésben számolni kell vele. Tehát a nemzetközi kapcsolatok tudomány még jó lehetőségeket nyújt az egyházi külügyi tevékenység vizsgálatához.

személyisége; olyan személyisége, ami különösen a konkordátumok stipulációjában és a követjogban nyilvánul meg, *legfőbb hatósága*, a Szentszék által.” ANZILOTTI, D., 136.; valamint ANZILOTTI, D., *La condizione giuridica della Santa Sede in seguito agli accordi del Laterano*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1929, 166.

¹² Morelli a lateráni szerződés elemzésével jut oda, hogy „a Szerződés abból az előzetes feltevésből indul ki, hogy a Katolikus Egyház a nemzetközi jogban is személyiség, maga a Szerződés is ebből meríti jogi értékét, és ebben találja értelmét.” MORELLI, G., *Nozioni di diritto internazionale*, Padova, 1958, 138.

Nemzetközi jogi megközelítések

A témával kapcsolatban Magyarországon fellelhető irodalom jobbára a nemzetközi közjogi kézikönyvekre és egyetemi tankönyvekre szorítkozik. Ennek megfelelően Magyarországon ez az irodalom alakítja az egyházi diplomáciával kapcsolatos általános véleményeket. Ezért ezt az anyagot és ennek a megközelítésnek a sajátosságait közelebbről is át kell tekinteni¹³.

A nemzetközi jogi kézikönyvek és egyetemi tankönyvek két helyen szoktak a pápai diplomáciával kapcsolatos kérdésekkel foglalkozni. *Egyrészt* a Szentszék / Vatikán városállam sui generis nemzetközi jogi alanyisága kifejtésénél, a nemzetközi jog alanyai fejezetben, *másrészt* a nemzetközi szerződések tárgyalásánál, amikor kifejtik, hogy a Szentszék konkordátumnak nevezett nemzetközi jogi szerződéseket köt, melyekben az egyes országokban élő katolikus egyház ügyei szerepelnek. Érdemes ezeket a megközelítéseket megfigyelni.

1) A Herczegh Géza szerkesztette tankönyv¹⁴ először történeti összefoglalást végez, majd tényként ismerteti, hogy a míg a Vatikán Városállam nem, a Szentszék viszont alanya a nemzetközi jognak, „ami viszont nem mint valami különleges államalakulatot, hanem mint a katolikus egyház nemzetközi szervezetét illeti meg. A konkordátumokkal kapcsolatban azt említi meg, hogy a Szentszéknek van „nemzetközi megállapodások kötéséhez vagy a külföldi államokkal való diplomáciai kapcsolatok létesítéséhez való képessége”.

Értékelve megállapíthatjuk, hogy *egyrészt* a Szentszéket nem a Vatikán Városállamhoz, hanem az egyház szervezetéhez köti. *Másrészt* viszont azt látjuk, hogy nem az egyházat nevezi meg a nemzetközi kapcsolatok alanyának, hanem „csak” a Szentszéket, vagyis nem az egyház köti a nemzetközi szerződéseket, hanem a Szentszék. Nézetem szerint van némi feszültség abban, hogy míg a Szentszéket nem a területiséggel rendelkező Vatikán Városállamhoz, hanem az egyház egyetemes szervezetéhez köti – ami egyébként megfelel annak a szerkezetnek, ahogy az egyházjog leírja az egyház szervezeti konstitúcióját –, addig a Szentszék szerződéskötési cselekményét nem mint az egész egyház kormányzatának cselekményét jellemzi, hanem mint egy az egész egyház szervezetére való tekintet nélkül, önállóan végzett cselekményét.

2) A Dinh-Daillier-Pellet-Kovács nemzetközi jog tankönyv a „vitatott államiságú egységek” cím alatt tárgyalja az alanyiság témáját¹⁵, melyből arra számíthatunk, hogy az államokhoz fogja hasonlítani az alanyiságot, esetleg a Vatikán Városállamhoz köti. Az első mondatban azonban azt említi, hogy „bizonyos közösségek nem rendelkeznek államisággal, tehát szuverenitással sem¹⁶, mégis közvetlen alanyai a nemzetközi jognak”.

¹³ Nemzetközi jogi tankönyvek és kézikönyvek külföldön nagy bőséggel álnak rendelkezésre, ezeket azonban nem érdemes mind elemezni, mert nagyjából ugyanezeket megközelítési vonalakat követik, variálják. Bőségük akkora, hogy a két világháború között, a lateráni szerződés körüli időszakban a megközelítéseik változásából ill. változatlanágából akár tendenciákat is le lehet vonni, ahogy ez a későbbiekben láthatóvá is válik.

¹⁴ HERCZEGH G. (szerk.), *Nemzetközi jog*, Budapest, 1989, 18.

¹⁵ DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, *Nemzetközi közjog*, Budapest, 2003, 225.

¹⁶ Ez azt jelenti, hogy nem ismeri az egyház szuverenitás elméletét. Ha ismerné, reflektálna rá, ha mást nem, akkor azt, hogy nem ért vele egyet.

Itt a „bizonyos közösségek”-ből arra következtethetünk, hogy az egyház mint *társaság* nemzetközi alanyiságát fogja tárgyalni, mégpedig az államokéhoz viszonyítva. Utána „a Szentszék” alcím alatt következik a részletesebb kifejtés, mely a Szentszék az egész egyházhoz való viszonyában tekinti: „A katolikus egyház hierarchikus és transznacionális struktúrája irányítani tudja a „nemzeti” egyházakat¹⁷ s számukra az állammal szemben is bizonyos függetlenséget biztosít.” Lejebb hozzáteszi: „a Szentszék a katolikus egyház kormánya.” Ez eddig jól korrelál az egyház saját szervezeti rendjével. (Nevezzük ezt „A” megközelítésnek.)

Ezután azonban fölhagy az egyház és a Szentszék viszonya tárgyalásával, és a Vatikán - Szentszék viszonyra tér át. Történeti jelleggel tárgyalja az 1870-ben megszűnt Pápai Állam, a római kérdés, a garancia törvény és a lateráni szerződés témákat. Utána „a Szentszék jogi természete” kis cím alatt folytatja a Szentszék és a Vatikán Városállam viszonyának tárgyalását. Itt a Szentszék jogi státusát az 1929-es lateráni szerződésből közelíti meg, ami elismeri a Szentszék kizárólagos joghatóságát a Vatikán területe fölött. Úgy tűnik tehát, hogy *itt* a Szentszék jogi státusát nem az egyház - Szentszék viszonyból, vagyis az egyház mint közösség (ami „nem rendelkezik államisággal, tehát szuverenitással sem, mégis közvetlen alanya a nemzetközi jognak”) és annak kormányzata irányából, hanem a Szentszék Vatikán feletti joghatóságából vezeti le, amit a lateráni szerződéssel szerzett meg. Ez egy területi alapú, az államisági kritériumokból induló megközelítés, mely szerint a Szentszék nemzetközi képességeit onnan kell eredeztetni, hogy a Vatikán megszerzésével mekkora területet, lakosságot, stb. szerzett, ami a nemzetközi képességeit megalapozza. (Nevezzük ezt „B” megközelítésnek.)

E bekezdés végén arra az eredményre jut, hogy a Szentszék nemzetközi státusa az államok egyetértésén alapul (ezt szokták *de facto* alanyiságnak hívni)¹⁸. Ez meglepő, mert ez nem a területi alapú, hanem egy harmadik megközelítés, ti. a szerződéselméleti vonal következtetése, ami úgy gondolkodik, hogy a konkordátumok mint nemzetközi szerződések megkötése által az államok indirekte elfogadják a Szentszék nemzetközi alanyiságát. (Nevezzük ezt „C” megközelítésnek.) Ebben a szerződéselméleti megközelítésekben az az implicit kiindulási alap, hogy a Szentszék képes az egyetemes egyház nevében szerződést kötni, és azt a távoli egyházrészeivel végrehajtítani (a „C” megközelítés implicite elfogadja az „A”-t). Itt viszont a Szentszék Vatikán Városállam

¹⁷ Ez a „nemzeti egyházak” kifejezés némi gallikán - jozefinista reminiscenciát sugall, értsünk itt inkább egyházmegyéket, melyek az egyes országokban élő egyházrészeknél kisebbek, és akkor a mondat jó.

¹⁸ Ez egyébként egy önmagában figyelemre méltó megállapítás, és a nemzetközi jogi megközelítések közül ez áll a legközelebb a nemzetközi kapcsolatok tudomány gondolkodásmódjához. Az egyházi diplomácia témához szerződéselméleti alapon közelítő, erősen pozitívista nemzetközi jogász, Anzilotti is ezen az állásponton van. Szerinte a katolikus egyház nemzetközi jogalanyiságához annak szervezetén, alkotmányjogán keresztül nem lehet eljutni, vagyis abból indul ki, hogy mint olyan, nem nemzetközi jogalany. Utána azt mondja, hogy „ha a konkordátumokat mint két *szervezett, egyenlő és másra vissza nem vezethető fél* közötti, *kizárólag a pacta sunt servanda elven* alapuló módon *kötelező erejű* megállapodásnak fogjuk fel, akkor a nemzetközi szerződésekkel való *formai analógiájuk teljes*, és nézetem szerint az *anyagban való különbségek nem jogosítanak fel* arra, hogy kizárjuk ezeket a jogi aktusokat a nemzetközi jog területéről.” Ez egy tipikusan a pozitív jogi aktusokból kiinduló, pozitívista érvelés. A jogi aktusok formai megfelelőségéből kiindulóan érvel, és így – gyakorlati alapon és nem fogalmi - elméleti levezetésekkel – oldja meg az azokat kötő felek természetére irányuló kérdést. És így végülis az egyházi fél nemzetközi jogalanyiságára következtet. ANZILOTTI, D, *Corso di diritto internazionale*, Padova, 1954, 127.

feletti joghatóságát tárgyaló bekezdés („A” megközelítés) végén áll ez a következtetés, pedig ebből a kiindulásból ezt nem könnyű levezetni.

A konkordátumot tárgyaló szakaszban azt írják a szerzők: „a konkordátum a katolikus egyháznak a szerződő államban élvezett jogi státusát rögzíti”¹⁹. Ezzel visszatér az „A” megközelítéséhez, vagyis hogy a Szentszék az egyház mint transznacionális struktúra kormányzata, és mint ilyen köti ezeket a szerződéseket az adott állammal, az adott ország területén élő egyházzrész nevében. De ez így már nincs kifejtve.

Nemzetközi jogi tankönyvek a szerződéselméleti megközelítést nem is szokták kifejteni, egyszerűen csak megemlítik, hogy a Szentszék „képes” ilyen szerződéseket kötni és azok a nemzetközi szerződések egy fajtája. Feltehetően azért, mert a szerződéselméleti megközelítés ellentétben állna az államok szuverenitásánál kifejtettekkel, ti. hogy azok kizárólagosan képviselik a területük érdekeit. Ezzel ugyanis az egyház egyértelműen sérti az állam klasszikus és szigorú értelemben vett szuverenitását. Ennek kifejtésére azonban egy tankönyvben nem szokott hely lenni.

A Dinh-Daillier-Pellet-Kovács könyv a „Szentszék a katolikus egyház kormánya” téma kifejtésénél („A” megközelítés) hozzáteszi, hogy „tényleges eszközei egy mikroállaméival” vethetők össze. Ez a megjegyzés az államisági kritériumokból kiinduló gondolkodásmódhoz áll közelebb („B” megközelítés), hiszen a mondat után a Vatikán Olaszországgal kapcsolatos viszonya következik²⁰. A Szentszék „tényleges eszközei” megközelítés a nemzetközi kapcsolatok tudomány megközelítésmódjával mutat rokonságot, és így számunkra érdekes. Az, hogy a Szentszéknek, a katolikus egyház kormányzataként mennyi nemzetközi politikai tárgyalóereje van, összetett kérdés. Katonai és gazdasági ereje nyilván nincs, tárgyalóerejét az egyes országokban élő katolikus egyházzrészek krisztushívői politikai súlyából adódó erő teszi ki. Ezt egy mikro vagy bármekkora államéhoz hasonlítani nem túl találó, mert az államok tárgyalóereje végülis a katonai és gazdasági erejük alapján adódik. Ilyenről itt nem beszélhetünk. Azonban a világegyház nemzetközi politikai súlya akár egy-egy kisebb államénál is nagyobb lehet, pláne egy mikroállaménál, és így a tárgyalóereje is. Ezt tükrözi, hogy 174 állammal tart fenn diplomáciai kapcsolatot²¹, ami a világon a legtöbb, és több száz érvényes nemzetközi szerződése van. Mindenesetre jó, hogy a könyvben ez a szempont is megjelenik, bár kár, hogy a Szentszék tárgyalóerejét az „alatta lévő” Vatikán Városállam méretéből (0,44 km²) igyekszik megközelíteni („B” megközelítés). Így érthető, hogy nagyon kis tárgyalóerőt kap.

Értékelve: jó, hogy az egyház transznacionális struktúrájából indul ki, a Szentszéket mint annak kormányzatát tekinti, a konkordátumokat mint az egyház és az állam közötti szerződéseket jellemzi. Kár, hogy a szerzők nem fejtik ki, hogy a nemzetközi jog alapján mindezt hogyan gondolják felépíteni, ez ugyanis igen érdekes lenne. Zavaró, hogy időnként

¹⁹ Ugyanilyen módon értelmezi a szerzők a szerződések osztályozásánál is: „a konkordátum elnevezés az államoknak a Szentszékekkel kötött szerződéseit elnevezésére van fenntartva.” DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, 72.

²⁰ DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, 225. Itt jól látható, hogy a két megközelítés a másfél oldalas tárgyalás során mennyire keveredik.

²¹ Ld. részletesebben: www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/corpo-diplomatico_index_it.html

visszatérnek a nemzetközi jogban az államoknál szokásos terület-alapú gondolkodásra, és nem meglepő, hogy ilyenkor a Szentszéket a Vatikán Városállammal hozzák szorosabb összefüggésbe, és nem az egyház egészével. A fő megközelítési vonalak (A és B) még bekezdéseken belül is keverednek.

Nézetem szerint nem lehet eltekinteni attól a tényről, hogy a „működtetők”, akik a kánonjog alapján működtetik az egyházat, a Szentszéket a világegyház főhatóságának (kormányzatának) tartják – és képesek is így működtetni –, a Vatikán Városállam pedig nem is képezi a kánonjog részét, mert az egy állami jog, ami teljes egészében a kánonjog mint a katolikus egyház egész világon elterjedt jogrendje alá van rendelve²². Így kimondhatjuk, hogy a nemzetközi jogi megközelítések közül a legjobb megközelítési irány az egyház transznacionális valóságából kiinduló (A), és a szerződéselméleti (C) megközelítések együttes kifejtése. A nemzetközi jogi tankönyvekben azonban az egyetemi hallgatóknak a nemzetközi jog alapjait kell elsősorban leírni, ami egyértelműen a B (területi alapú, az állami szuverenitást szorosan értelmező) megközelítés.

3) Bokorné Szegő Hanna nemzetközi jog tankönyvében²³ a téma a „különleges államalakulatok” cím alatt található, a „Szentszék (Vatikán)” alcím alatt, amiben a 'Szentszék' és a 'Vatikán' kifejezések ebben a formában, tehát szinonimaként szerepelnek. A Pápai Államból kiindulva, történeti megközelítéssel vezeti be a tárgyalást: "A pápát mint a katolikus egyház fejét, a középkorban egészen a XIX. századig úgy tekintették mint más világi uralkodót"²⁴. Utána a római kérdésről (1870-1929) esik szó, majd megállapítja, hogy „a Szentszék helyzetének rendezésére [...] a lateráni szerződés megkötésével került sor. [...] A lateráni szerződés a Szentszéket Vatikán néven szuverén államként ismerte el; területét semlegesnek és sérthetetlennek nyilvánították.” Ezután a Vatikán Városállamról esik szó.

Egyrészt olyan szerződésbe a Szentszék biztosan nem ment volna bele, amiből – akár indirekte is – az derülhetne ki, hogy Olaszország mint *ex novo* létrejövő entitást ismerte el a Szentszéket²⁵, ez ugyanis teológiai képtelenség, hiszen ellentétben állana az

²² A Vatikán Városállam Alaptörvényét XI. Piusz a létesítés (1929) után pár hónappal, egy motu proprio hirdette ki. Ez a jogszabály a Vatikán Városállamot gyakorlatilag a szentszéki *Államtitkárság egyik alrendszereként* definiálja, ami azt jelenti, hogy az egész Vatikán Városállam – úgy együtt – a jogi hierarchiában alacsonyabb szinten van, mint a világegyházat irányító egyes kongregációk (minisztériumok), melyek a közigazgatási hierarchiában az Államtitkársággal azonos szinten vannak. PIUS XI, MP *Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano*, 1929. VI. 7., in SCHULZ, W., *Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano*, in *Utrumque Iuris*, 1981, 23-28. Egészében újraszabályozva: IOANNES PAULUS II, MP *Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano*, 2000. XI. 26., in http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/8515.php?index=8515&po_date=01.02.2001&lang=it

²³ BOKORNÉ SZ., H., *Nemzetközi jog*, Budapest, 1999, 143.

²⁴ Ez így egy leegyszerűsítő megközelítés. Először is 756, a Pápai Állam létrejötte előtt hogy tekintették? Hiszen akkor még nem volt világi birtoka. Másodszor 756 és 1870 között sem pusztán mint világi uralkodót tekintették. Éppen abban áll ennek a megközelítésnek a problémája, hogy ez a mai helyzetet tisztán a korábbi világi szuverenitás reminiscenciájaként magyarázza. Így viszont csak csodálkozni lehet, hogy 1870 és 1929 között hogy tudott a nemzetközi élet aktív résztvevője lenni. A Jogi lexikonban is ilyen gondolatmenetet olvashatunk: „[A Szentszék] Nemzetközi jogalanyisága 1870-ig a Szentszék világi hatalmán alapult. Az Egyházi Állam megszűntével a Szentszék nemzetközi jogalanyisága továbbra is megmaradt, jóllehet Olaszország területén működött [...]” Ez így paradoxon, és nem magyarázat. AA. VV., *Jogi lexikon*, Budapest, 1999, 555.

²⁵ A Szentszék szuverenitására vonatkozó formula a Lateráni Szerződésben: "Olaszország elismeri a Szentszék nemzetközi téren való szuverenitását, mint természetéhez tartozó tulajdonságot, [mint] történetének megfelelő és [mint] a világban betöltött küldetéséhez szükségessé." (2. cikk) Itt nincs szó a Pápai Államról vagy a Vatikánról. Tehát láthatjuk: a Szerződés a szuverenitást, mint attribútumot a Szentszékre

egyház krisztusi alapításával. Ennek ráadásul nemzetközi jogi következményei is lettek volna, mert azt jelentette volna, hogy a Szentszék a római kérdés idején nem létezett, vagyis a lateráni szerződés a Szentszék római kérdés idején stipulált nemzetközi szerződéseinek és új diplomáciai kapcsolatainak jogi alapját kérdőjelezte volna meg. Arról nem is beszélve, hogy mi lett volna az a nemzetközi jogi alany, akivel Olaszország leült megírni a nemzetközi szerződést (Olaszország számára sem megfelelő)²⁶. Másrészt az egyház mindig is hangsúlyozta, hogy szakrális entitás, és nem állam. A "Szentszéket Vatikán néven szuverén államként ismerte el"²⁷: ilyet a Szentszék nem engedne egy szerződésben leírni²⁸.

A tankönyv a szerződések osztályozásánál említi a konkordátumot: „Konkordátumnak a Vatikán (Szentszék) és valamely állam közötti megállapodást nevezik”²⁹. Arról, hogy mi a tárgya, ill. hogy a távoli Vatikán vagy a Szentszék milyen jogon szerződik és milyen célból pl. Magyarországgal, arról nem esik szó, így ebből adódó nehézségek sem keletkeznek³⁰.

Értékelve megállapíthatjuk, hogy a címben használt szinonim fogalomhasználatnak megfelelően, a tankönyv valóban ugyanazt érti Szentszéken és Vatikánon. Így lesz a Szentszéknek területe, így lesz belőle állam, és megtudjuk, hogy ma már Vatikánnak hívják.

4) Schanda Balázs állami egyházjogról szóló – tehát szoros értelemben nem nemzetközi közjogi – könyvében³¹ azt írja, hogy „Az elterjedt közvélekedéssel szemben a „Vatikán” azaz a Vatikánvárosi Állam és az Apostoli Szentszék [...] a nemzetközi jog két

alkalmazza (ezt a szerződésben többször is megteszi) viszont a Vatikán Városállamra egyszer sem (a kettő között tehát aszimmetria van). *Trattato fra la Santa Sede e l'Italia*, 1929. II. 11. in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. II. (szerk. MERCATI, A.), Typ. Pol. Vat, 1954, 84-91. Attól még, hogy egy napon kötötték, jogilag nem azonos a lateráni konkordátummal. (*Concordato fra la Santa Sede e l'Italia*, 1929. II. 11, in MERCATI II, 92-103.)

²⁶ Balladore-Pallieri a Szentszék előzetes és eredeti nemzetközi alanyiságát mondja, ami alapján a lateráni szerződés képes volt megkötni. BALLADORE-PALLIERI, G., *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1952, 107. Azonban nyomósabb érv maguknak a szerződő feleknek az erről való világos nyilatkozata, amit a lateráni szerződésben olvashatunk. A Szentszék szuverenitására vonatkozó formula a lateráni szerződésben: "Olaszország elismeri a Szentszék nemzetközi téren való szuverenitását, *mint természetéhez tartozó tulajdonságot*, [mint] történetének megfelelőt és [mint] a világban betöltött *küldetéséhez* szükségést." (2. cikk) Itt nincs szó a Pápai Államról vagy a Vatikánról. Tehát láthatjuk: *a Szerződés a szuverenitást mint attribútumot a Szentszékre alkalmazza* (ezt többször is megteszi) viszont a Vatikán Városállamra egyszer sem (a kettő között tehát aszimmetria van). *Trattato fra la Santa Sede e l'Italia*, 1929. II. 11. in MERCATI, A, 84-91.

²⁷ Ilyen kijelentést máshol is olvashatunk: „a lateráni szerződés a Szentszék részére azt jelentette, hogy újrakezdte a tagságát az Államok közösségben [in the society of States]”. OPPENHEIM -LAUTERPACHT, *International Law. I*, London-New York-Toronto, 1955, 254. Amennyiben a szerzők ezt szószerint értik („az államok közösségében”) akkor arra az a válasz, hogy a Szentszék nem tud állammá változni, tehát az államok közösségébe sehogy sem tud belépni vagy visszalépni. Ha úgy értik, hogy „a nemzetközi közösségbe” lépett vissza, akkor azzal ugyanazok a nehézségek, mint a Bokorné Szegő Hanna tankönyvében olvasható kitételekkel. Így nemzetközi jogilag sem, és a nemzetközi kapcsolatok szempontjából sem lehetne értelmezni a római kérdés idején keletkezett diplomáciai kapcsolatokat és szerződéseket. A nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontjából tekintve a nemzetközi jogászok érvelései közül sokkal meggyőzőbbnek tűnik a szerződésméleti alapon álló Anzilottié és Morellié.

²⁸ A Szentszék 1) nem állam, hanem az egyház egyik – a fő – hatósága, 2) az egyház mindig is hangsúlyozta, hogy nem állam, a felvilágosodás után már az államok is hangsúlyozzák, hogy nem szakrális entitások.

²⁹ BOKORNÉ SZ., H., 50.

³⁰ Hasonlóan a Jogi lexikon szócikkéhez: „Konkordátum: a Szentszék és valamely állam közötti, a katolikus egyházat érintő kérdéseket rendező nemzetközi szerződés.” AA. VV., *Jogi lexikon*, Budapest, 1999, 347.

³¹ SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog*, Budapest, 2000, 89.

különböző alanya. Míg a Vatikánvárosi Állam miniállam, addig az Apostoli Szentszék egyházi szerv, és ilyenként a nemzetközi jog sajátos alanya. Az Apostoli Szentszék esetében a Szentszék és a Katolikus Egyház között rész-egész kapcsolatról beszélhetünk [...]” *Ez a formula teljesen megfelel* az egyházjogi struktúra alapján adódónak. Hozzáteszi: „A Katolikus Egyház nemzetközi jogi helyzete vitathatatlanul kihívást jelent az egyházak egyenjogúsága szempontjából és felveti az egyenjogúság értelmezésének kérdését.”³² Egy olyan könyvben, ami az egyházi és az állami jogrend viszonyával foglalkozik, e téma tárgyalása könnyebb, mert egyrészt nem kerülheti ki a katolikus egyházzal való nemzetközi szintű tárgyalásmódot, másrészt úgyis részletesebben föl kell vázolnia az ehhez szükséges fogalmi apparátust. Ez utóbbira a nemzetközi jogi kézikönyvekben nincs hely, hiszen abban a kontextusban ez a téma eleve nem túl jelentős, s így ott nem kap túl nagy terjedelmet, valamint az alanyiség abban a nagyobb fejezetben szokott szerepelni, ami az államok alanyiségával kezdődik, s így később is ehhez a tárgyalási szemponthoz kell alkalmazkodni. Ugyanez a probléma egy-egy állam belső joga szempontjából a vallási közösségek egyenrangúságának kérdéseként vetődik föl. Láthatjuk tehát, hogy az egyház transznacionális - anacionális valósága az államok, államjogok és a nemzetközi jog elmélete szempontjából is nehézségeket vet föl. Ilyen tematizációban eleve ki kell fejteni az egyes állam és a katolikus egyház mint globális entitás jogrendjei között adódó jogelméleti kollíziós problémákat, s így ez a téma a szerző számára könnyebben fölállalható.

Látható, hogy ha a problémát nem a nemzetközi jog, hanem egy-egy állam és a területén élő katolikus egyházzal jogelméleti viszonya horizontján közelítjük meg, akkor szükséges a valóságos jogi szerkezeteket és működési viszonyokat figyelembe venni, és azokkal számolni, hiszen a mindennapokban úgyis a már meglévő és működő közigazgatási vertikumok között kell az együttműködést biztosítani, tehát nem érdemes olyan jogelméleti szerkezetet fölállítani, ami nem számol az egyházjog valós szerkezetével.

Értékelve megállapíthatjuk, hogy a nemzetközi jog területiségből kiinduló megközelítést érdemes a legkevésbé alkalmazni, ennél jobb az egyház transznacionális valóságából kiinduló és a szerződéselméleti megközelítés, de legjobban az egyházi és az állami *jogi vertikumok egymáshoz való viszonyának átgondolása útján* iktathatjuk ki a nemzetközi jogban sarkalatos, az államok területi szuverenitásból adódó értelmezési nehézséget.

Tanulságok: A nemzetközi jogi megközelítésű tankönyveket összehasonlítva azt állapíthatjuk meg, hogy a Dinh-Daillier-Pellet-Kovács tankönyv számol leginkább azzal, hogy a valóságban a szentszéki diplomácia milyen alapon működik. Nézetem szerint ettől a „működtetési elvtől” nem érdemes radikálisan eltekinteni, mert az a valóságtól valószínűleg távolra visz. Ha a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából közelítjük meg a kérdést, akkor ez a „működtetési elv” eléggé evidens kiindulási pontnak tűnik. A nemzetközi kapcsolatok tudomány ugyanis a nemzetközi jognál praktikusabb megközelítésű abból a szempontból, hogy tárgyalási erővel, történeti tényekkel, ismert események elemzésével közelíti meg a tárgyalási szándékokat, a politikai indítékokat. Egy

³² SCHANDA B., 89.

működő szervezet külpolitikájának elemzésekor a nemzetközi kapcsolatok tudomány számol az illető entitás önképével, saját elveivel (Wendt), mert cselekedeteit ezektől eltekintve nem lehet elemezni. Szem előtt kell tartani, hogy egy a valóságban már működő szervezetről van szó, létező és bevezetett ügyrenddel, meggyökeresedett önképpel, hagyományokkal, precedensekkel, amikre hivatkoznak, amikor a szervezeten belül egy adott diplomáciai kérdésben vita van, stb.. Amikor az ilyen alapon álló működést igyekszünk leírni, jellemezni, a behavioristák elgondolása alapján érdemes elsősorban azokat a bejáratott cselekvésmódokat megfigyelni, amik sokat ismétlődnek, az institucionalisták alapján pedig megfigyelni az intézményi szerkezetet és annak bevett elveit.

A nemzetközi jognak azonban a nemzetközi kapcsolatok diszciplínánál szigorúbb a prioritásai vannak, aminek a tudományágon belül meg kell felelni. Egy-egy nemzetközi jogász kifejtésében jól lehet érezni, hogy ki az, aki ismeri az egyházi diplomácia működését, esetleg egyes politikai cselekményeit is, és ki az, aki csak a nemzetközi jog elméleti megközelítései alapján viszonyul a kérdéshez. Azok, akik a politikai, diplomáciai tevékenységet, esetleg a belső struktúrát is ismerik, jelzik, hogy a Szentszék a katolikus egyház transznacionális struktúrájának részét képezi (ti. a kormányzata), viszont beleütköznek abba, hogy ez így a nemzetközi jogon belül nehezen közelíthető meg. Azonban ha a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével tekintjük az egyházi diplomáciát, ezekkel a leszűkítő a prioriakkal nem kell, hogy számoljunk.

Kutatási cél megfogalmazása

A kutatás tárgya (témalehatárolás)

A probléma áttekintése után megfogalmazhatjuk, pontosíthatjuk a kutatás konkrét tárgyát. Eszerint a kutatás tárgya az **egyház külügyi tevékenysége vizsgálata**, mégpedig (ezen belül is) abból a szempontból, hogy abban sikerüljön kimutatni ill. értelmezni

- a) az annak *tudatos kialakítására és vitelére irányuló törekvést, tevékenységet*,
- b) a külügyi tevékenység egységességét, állandóságát, konzisztenciáját, a külügyi *eszközrendszer vizsgálatával*.

- ad a) A szentszéki diplomáciai tevékenységet jellemző egyházi megnyilvánulások – melyek a szentszéki diplomáciai tevékenységet magyarázzák – e tevékenység tudatosságát, jól reflektált és átgondolt voltát mutatják. Ahhoz, hogy ezt a tudatosságot, vagyis a szentszéki diplomácia mozgató rugóit a nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontjából is megvizsgálhassuk, értelmezhessük, a legcélravezetőbb, ha *e külügyi tevékenység történetének politikai, jogi tényeit* tekintjük át. Ezek alkotják ugyanis a legnagyobb mennyiségben rendelkezésre álló vizsgálható anyagot. Ezekből a tényekből igyekszünk az azokat kiváltó tudatosságra ill. annak törvényszerűségeire következtetni.
- ad b) Egy entitás *külügyi tevékenysége* 1) önreflexiójára épül, és 2) külügyi - diplomáciai eszközrendszere által valósul meg. Logikai értelemben pedig e kettő között

helyezkedik el, s így e kettő vizsgálatával lehet megközelíteni, megérteni. Itt a külügyi tevékenységet elsősorban annak outputja felől igyekszem megközelíteni (lévén a dolgozat a nemzetközi kapcsolatok témakörbe illeszkedő), vagyis a megvalósult politikatörténeti, diplomáciai események felől, és az önreflexiót – mint inputot – csak olyan mértékben tárgyalom, amennyiben az elengedhetetlen.

Metodikai hozadék

Mivel a téma kifejtése a nemzetközi kapcsolatok tudomány módszereivel, ismeretszerző szemléletével halad, így a fenti kérdésekre való válasz keresés közben világosabbá, *reflektáltabbá válik az is, hogy hogyan* tudjuk az egyház nemzetközi jelenlétét a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével vizsgálni. Látható volt, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudományon belül is történtek már kísérletek a téma megközelítésére, de azok az elméletek jobbra az alkalmazott iskolák szemléletét vitték rá a tárgyra. Arra fogok törekedni, hogy a kutatás szemlélete a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletén belül legyen, de a vizsgálat tárgyának *külügyi természetéről kialakuló képet* ne a kutatás szemlélete határozza meg, hanem a kutatás tárgya.

Ezáltal a kutatás módszere részben a kutatás tárgyává is válik. Vagyis a kutatásnak feladata, hogy a kitűzött, fenti témában való ismeretszerzés *közben demonstrálódjon*, hogy *lehetséges* az egyház nemzetközi tevékenységét a nemzetközi kapcsolatok tudomány által úgy vizsgálni, hogy a kutatás *az aktor által akart külpolitikai szándék* megértésére irányuljon és ne egy a kutató által átértelmezett, „értelmezhetőbbé tett” külpolitikai szándékot kutassunk. A dolgozat végére – reményem szerint – láthatóvá válik, hogy az egyház által akart külpolitikai szándék is jól vizsgálható a nemzetközi kapcsolatok tudomány ismeretszerző módszereivel, fogalmaival. Ennek pedig az lesz a szemléleti következménye, hogy többet nem kell a katolikus egyház külpolitizálását (azt, ahogyan azt végzi) valamilyen egészen rendkívüli (sui generis) jelenségnek tartanunk a nemzetközi kapcsolatok világában. Ennek nem csak az a hozadéka a nemzetközi kapcsolatok tudomány számára, hogy még egy jelenséget jobban megértünk, hanem az is, hogy – lévén itt egy atipikus aktor *külpolitizálási módját* kutatjuk, vagyis olyanét, amit nehezen kutathatónak tartottunk – magáról a nemzetközi kapcsolatok tudomány ismeretszerző szemléletéről is mélyül a tudásunk.

A kutatás szemlélete, a témalehatárolás pontosítása

1) A dolgozatnak *nem* témája az, hogy a Szentszék *nemzetközi szereplő-e vagy sem*, vagy az, hogy ha igen, akkor ez hogyan lehetséges vagy hogyan magyarázható. *Evidencia módjára* abból indulok ki, hogy *nemzetközi szereplő*. Ma ezt komoly szerző a nemzetközi jogban sem kérdőjelezi meg (174 diplomáciai kapcsolat, több száz nemzetközi közjogi szerződés).

A nemzetközi jogi kézikönyvek dilemmája – az én értelmezésem szerint – éppen az, hogy "látjuk, hogy működik, de a saját gondolkodási rendszerünkön belül nem tudjuk magyarázni, értelmezni".

A nemzetközi jogi tankönyvek a konkordátumokat ugyan nemzetközi közjogi szerződéseknek kategorizálják, de azt nem tudják megmagyarázni, hogy az államok miért kötik meg őket. Az államok minden bizonnyal elvárják, hogy a Szentszék által aláírt szerződéseket a Szentszéknek lesz jogi ereje, hatékonysága *az ő területükön működő* "nemzeti egyházon" (helyesen: az egyetemes egyház azon világi szuverén területén működő részén) végrehajttatni. Vagyis a szerződő világi szuverén *valahogyan látja, érzékeli*, hogy az egyház *hatékonyan funkcionál az egész világon egységes jogrendként*, ergo lehet, érdemes a Szentszékkel nemzetközi szerződéseket kötni, mert "valahogy van" hatékony joghatósága az ő területén is. Azt, hogy ez hogyan lehetséges, azt nem a nemzetközi közjog magyarázza meg az adott állam külügyminisztériumának, ill. a döntéshozóinak (mert a nemzetközi jognak nincs erre kiterjedő magyarázó ereje, érvényes magyarázó modellje), hanem a külügyminisztériumok "valahogy máshogy érzékelik" a világegyháznak ezt az egységességét. A döntéshozók számára az egyház a külpolitikai döntések meghozatalakor *egységes, meggyőzően hatékony jogrenddel* működtetett *tárgyalópartnerként* "mutatkozik". A *dolgozat célja*, hogy ezt a "partnerek valahogy máshogy érzékelik"-et tudományosan reflektált módon *oldja fel*, magyarázza meg, hogy *mi is az, amit érzékelnek*.

Ebből az következik, hogy a külügyi döntéshozók valamiképpen belelátanak abba, hogy az egyház hogyan működik, és – minden bizonnyal – az abban tapasztalt, és az állam számára is érthető működési konzisztenciának van számukra olyan meggyőző ereje, hogy az egyházat nemzetközi szerződés kötésére alkalmas partnernek látják, vagyis olyan jogi hatékonyságúnak, ami képes lesz azt a részeivel betarttatni. Világos tehát, hogy a külügyi gyakorlatban az állami felek egyrészt "belenéznek" az egyházba, másrészt *képesek a látottakat értelmezni*³³. Ez két okból érdekes: 1) a mai állami elveknek fontos része, hogy "az állam nem ért a teológiához"³⁴, vagyis amikor az egyházba belenéznek, akkor *találnak ott* olyan működési mechanizmusokat, amiket mégis *tudnak értelmezni*, 2) a nemzetközi kapcsolatok tudomány elméleti iskolái között az a legtekintélyesebb nézet, hogy a nemzetközi kapcsolatok természetének megértéséhez nem kell / nem szabad belenézni az

³³ A Magyar Köztársaság – nézetem szerint – *explicite is "tudja", érzékeli*, hogy a katolikus egyház az egész világon egységes, mert a diplomáciai kapcsolatok újrafelvételéről szóló 1990-es szerződésben szerepel, hogy a "[...] az egyházat érintő kérdések ma már rendezettek, amelyeket egyrészt az új Kánonjogi Kódex, másrészt a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló új Törvény rendelkezései szabályoznak". (*Megállapodás a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a diplomáciai kapcsolatok helyreállításáról*, 1990. II. 9. in *Egyházakra vonatkozó hatályos jogszabályok gyűjteménye*, 2002, 98-99.) Hogyan kell ezt értelmezni? Talán úgy, hogy Magyarországon a kánonjog szabályozza az állam egyházakhoz való viszonyát és hogy a katolikus egyház az egész világon az egyházakról szóló magyar törvény alapján működik (vagyis, hogy a felek kötelezőnek ismerik el a maguk számára a másik törvényeit)? Bizonyosan nem. Egyszerűen csak arról van szó, hogy az egyház *ismeri, tudja, képes értelmezni* (anélkül, hogy magáévá tenné) azt, hogy a magyar állam hogyan értelmezi *önmagát és viszonyát az egyházakkal*, a magyar állam pedig – szintén – *ismeri, tudja, képes értelmezni* (anélkül, hogy magáévá tenni), hogy az egyház hogyan értelmezi *önmagát és viszonyát az államokkal*. Márpedig a kódexben egyértelműen a világegyház egységes jogrendje van rögzítve. És ez sem több, sem kevesebb a szükségesnél. Vagyis Magyarország már *érvényes szerződésben rögzített módon* is többet tud, többet érzékel az egyházról, és annak egész világon egységes működéséről, mint amit a nemzetközi jogi tankönyvek tanítanak. 1990 óta a Szentszék nemzetközi szerződése preambulumban egyre gyakrabban szerepelteti ezt a kitétele.

³⁴ Látható lesz, hogy az egyház ennek örül, elég ha a Bizánci Birodalomra gondolunk, ahol a császárok "nagyon is értettek a teológiához".

egyes aktorok belső működésébe, gondolkodásmódjába (realisták, neorealisták)³⁵, jóllehet a konstruktivisták újabb iskolája éppen azt mondja (pl. Wendt), hogy az aktor a belső elvei alapján cselekszik³⁶.

2) A dolgozatnak *nem* témája az sem, hogy az egész egyház *nemzetközi szereplő-e* vagy *sem*, vagy az, hogy ha igen, akkor ez hogyan lehetséges vagy hogyan magyarázható. *Evidencia módjára* abból indulok ki, hogy *nemzetközi szereplő*. Másképpen fogalmazva, nem tematizálom, hogy az államok hogyan vagy miért fogadják el nemzetközi tárgyalópartnernek az egyházat. Ennek vizsgálata – legalább – annyi szempontból lehetséges, ahány ország van, hiszen a különböző kulturális, állami, államjogi, stb. hagyományok más és más módon viszonyulnak ehhez a kérdéshez. A problémát föl lehet vetni, de ennek a dolgozatnak nem tárgya.

Azért vehetem föl ezt a szemléletet, mert a politikatörténeti, jogtörténeti tényekből indulok ki. Vagyis, ha egy adott pillanatban a Szentszék képes a császárral vagy egy királlyal vagy egy mai demokráciával az illető területén élő egyházrész nevében tárgyalni, sőt szerződést kötni, akkor nem azt kell vizsgálni, hogy ez jogilag lehetséges-e, mert ez már egy eredmény, tény, és nem hipotézis. Míg tehát a jog először azt a kérdést teszi föl, hogy egy entitás képes-e a nemzetközi tevékenységre, és csak pozitív eredmény esetén vizsgálja, hogy mit is csinál, addig a történelmi, jogtörténeti és a nemzetközi kapcsolatok megközelítés az adott pillanatban megvalósuló tényből következtet visszafelé, hogy ti. milyen szándék vezette a feleket, amikor megállapodtak vagy egyszerűen azt a cselekményt megtették, vagy mi vezette az illető felet, amikor egy adott egyoldalú cselekményt végzett, és utána gondolkodik arról, hogy *ezek alapján* milyen külügyi képességeket *kell* tulajdonítani neki.

3) *A dolgozat témája* az egyházi külügyi cselekvésben megtalálható *egységesség-elv*, illetve az, hogy *ez hogyan lehetséges*. Meg szeretném vizsgálni ennek kialakulását, feltételrendszerét, okát és célját. Ennek magyarázatát minden bizonnyal 1) nem a nemzetközi jogban kell keresni, mert az – legalábbis jelenleg – érzékelnem sem tudja, 2) sem az egyes államok érdekei között, mert azok – látni fogjuk – a történelem folyamán (és talán ma is) éppen hogy jobban örültek volna egy széttöredezett és kis tárgyaló erejű egyháznak, 3) sem egy bizonyos állam vagy szövetség erre irányuló politikai érdekében (pl. a katolikus hitvallású abszolutista monarchiákéban), mert – látni fogjuk – az államok jobban föl tudták volna használni a vallást, ha nem kellett volna vele egyenrangúan tárgyalni, vagyis valójában ők is ellenérdekeltek voltak. De a mai helyzet is az, hogy az államok legalábbis nem érdekeltek az egyház egységében³⁷. Hosszasabb bizonyítás nélkül, egyszerűen szemléletből beláthatjuk, hogy *csak az egyházon belül van olyan érdek*, hogy az egyház egységes módon létezzen, és egységesen lépjen föl / legyen képes föllépni az egész

³⁵ Ezeknek az iskoláknak ezt a nézetét az államok ebben az esetben – úgy tűnik – nem alkalmazzák. Én se fogom.

³⁶ Ez nem kell, hogy azt jelentse, hogy én a konstruktivisták alapállására helyezkedem, csak azt, hogy az én *saját* gondolkodásmódom ebben a tekintetben ezzel az iskolával fog rokonságot mutatni. És úgy tűnik, hogy az államoké is.

³⁷ Az, hogy az egyes államok saját, belső jogrendjeiben a katolikus egyházzal való nemzetközi szintű érintkezés hogyan fog konkurálni azzal az állami jogelvvvel, hogy a vallási közösségek egymással egyenlők, az az egyes államok jogfilozófiai gondja.

világon. Az egyház egységessége tehát egy nagyon egyoldalú – kizárólag egyházi – érdek, egyszersmind egy nagyon sok oldalról – gyakorlatilag minden oldalról – támadott érdek³⁸. Ebből az is látható, hogy a belső szempontot nem csak az indokolja, hogy így még senki sem próbálta, hanem az is, hogy az egész viselkedésmód csak belülről érthető, hiszen csak belülről van megfelelő motivációja³⁹.

Ehhez végigtekintem az egyházi külügyi tevékenységrendszer és intézményrendszer kialakulását. Nem arra koncentrálok, hogy az egyes történeti, jog-történeti, stb. részleteket feltárjam, vagy hogy részletes intézménytörténetet írjak, hanem *azokat az elveket* szeretném fölvázolni, ahogy a külügyi tevékenységrendszer és intézményrendszer *felépül*. Nem egy résztema részletes és kidolgozott kifejtését tűzöm ki célul, hanem az ebben a kérdéskörben felvetődő releváns jelenségeket gyűjtöm össze, és az azokból kirajzolódó, *a nemzetközi kapcsolatok tudomány kontextusában értelmeződő külügyi stratégiai vonalakat* fogom fölvázolni.

³⁸ Valóban, egészen egyszerűen belátható, hogy ha a katolikus egyház nem "különcködné", az államjogilag és más szempontokból is valóban sokkal kényelmesebb lenne az összes államnak. Ebből pedig arra is következtethetünk, hogy az egyes államok állami jogrendje, alkotmányjoga, jogfilozófiája az egységesség kérdése tárgyalásakor *nem releváns*.

³⁹ Vagyis maga a vizsgálendő anyag, a probléma irányít bennünket abba az irányba, hogy a belső szempontot ne hagyjuk figyelmen kívül. Tehát nem arról van szó, hogy először is a konstruktivista nemzetközi kapcsolatok iskola alapállására helyezkedem, másrészt a téma ezt támogatja, hanem fordítva: először is a téma ezt kívánja, tehát ezt kell tennem, akkor is, ha volt már olyan jeles szerző, aki ilyet csinált, akár nem volt, másrészt – szerencsémre – volt már ilyen szerző (Alexander Wendt), vagyis nem járok járatlan úton. WENDT, A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999.

A KUTATÁS METODIKÁJA

A probléma és a tárgyalás természete

A probléma szemlélete

A téma és az ahhoz való hozzáállásom bemutatása után pontosítani szeretném a téma ill. annak tárgyalása természetét. A téma eredetileg úgy vetődött fel, hogy egy leendő állami tárgyalófélnak, aki holnap a tárgyalóasztalhoz fog ülni, szüksége van rá, hogy az egyházi tárgyalófélből fölkészítsék. A külügyi *gyakorlat* évszázadok óta tudja és gyakorolja, hogy aki jobban ismeri a partnert, jobban tárgyal vele, könnyebben tudnak kölcsönösen előnyös szerződést kötni, stb..

Világos, hogy a diplomáciai perspektívában más a helyzet, mint a nemzetközi jogiban. Az egyes államok, amikor a Szentszékkal diplomáciai kapcsolatot deklarálnak vagy konkordatárius természetű szerződést kötnek, először nem a nemzetközi jogi tankönyveket silabizálják, hogy azok modellalkotása alapján eldöntsék, hogy tárgyaljanak-e vele vagy sem, hanem *egyszerűen érdekeiket követik*, mert *érzik*, hogy a Szentszék az országuk területén élő egyházrész hatékony képviselője. Vagyis előre sejtjük, hogy a Szentszék tárgyalási ereje a világegyház szerepéből és súlyából, és nem a Vatikán Városállam létéből ered.

A külügyi tárgyalók *tudják*, "valahogy máshogy érzékelik" a világegyház egységességét. Nyilván úgy, hogy az egyház ezt igyekszik, és – úgy tűnik – tudja is érvényesíteni. Ezt az igényt és az igény mögött álló *tárgyalóerőt* érzik a gyakorlatban. A tárgyaló képtelen azt mondani, hogy itt nincs semmi, hiszen a gyakorlatban már műveleteket is végez ezzel a tapasztalattal⁴⁰, csak még reflektált tudása nincs róla. E *tárgyalóerő létrejöttéről* szeretnék ebben a dolgozatban gondolkodni, annak jobb megértésére szeretnék egy lehetséges tudományos reflexiót felállítani.

E gyakorlati megközelítés ellen a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén belül felhozható, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudomány teoretikusai fővonala szerint (főleg neorealisták, Waltz) a külpolitika, a gyakorlat, a tárgyalási helyzet irreleváns, vagyis a gyakorlati szempont nem befolyásolja a tudományos megközelítést⁴¹. Ez azonban számomra nem azt jelenti, hogy a gyakorlati szempontot a nemzetközi kapcsolatok tudományban nem szabad figyelembe venni⁴², hanem azt, hogy *e tekintetben* a neorealisták

⁴⁰ Miután a magyar állam nemzetközi szerződésben leírta, hogy ismeri, érti, tud mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy a katolikus egyház a kánonjogi kódexben modellezett módon, vagyis egységes jogrendként működik, és a magyar jogrenddel diplomáciai módon van kapcsolata, ezután Magyarországon pl. egyetlen városi bíró sem mondhatja azt, amikor egy olyan kázuson gondolkodik, aminek az egyházjoggal van valamilyen összemetsződése, hogy ő ezt nem érti. Mégis, amikor jogi tanulmányokat végzett, az egyetemi tankönyvei azt magyarázták neki, hogy ilyen helyzet egyszerűen nem is lehetséges. (Ez itt csak a jogi szempont kiemelése, ami az egészben csak egy részprobléma.)

⁴¹ A neorealisták ebben a scientia prima, az első tudomány művelői körében definiálják magukat, akik azt vallják, hogy "a hasznosíthatóság az elmélet alkalmazásának problémája". Az ő számukra fontosabb a teorema konzisztenciája, mint a teorema felhasználhatósága. Az én szemléletem e tekintetben közelebb áll a scientia secunda, az alkalmazott tudományok művelői hozzáállásához, akik azt mondják, hogy "minden elméletet annyit ér, amennyire felhasználható".

⁴² A nemzetközi kapcsolatok tudomány "eredeti hivatása" az, hogy a külügyi gyakorlat számára segítséget, magyarázó, prognosztizáló, stb. teóriát nyújtson. (Ld. pl. a Teleki László Intézet küldetésnyilatkozatát.)

gondolkodásmódját egyszerűen nem fogom alkalmazni. Nem tartom szempontnak, hogy a téma felvetődése, tárgyalása és felhasználhatósága is a nemzetközi kapcsolatok tudomány szoros értelemben vett *nemzetközi kapcsolatok elmélete* elnevezésű részterülete keretei között maradjon.

A tárgyalás multidiszciplináris jellege

3) A fellelhető anyag természetéből következő indikációk

Az egyház egyes korokban kifejtett – szoros értelemben vett – külügyi tevékenysége elemzésekor a fellelhető anyag természete, tulajdonságai határozzák meg, hogy azt az anyagot milyen tudomány ismeretszerző metódusával kell / lehet elemezni. A fellelhető és releváns anyag elsősorban *történeti* és *jogi*, vagyis ezek (is) segédtudományai lesznek a kutatásnak. A felhasználandó anyag mennyiségét és annak vizsgálata mélységét az határozza meg, hogy az illető forrásnak *elég nagy-e a relevanciája* a nemzetközi kapcsolatok tudomány egyházi külügyi tevékenység iránti érdeklődése szempontjából.

Az én tudományos megközelítésemet tudományelméletileg úgy is lehet tekinteni, hogy én mindössze azt csinálom, hogy eddig is ismert tényeket, adatokat egy eddig nem használt megközelítéssel interpretálok. Ti. a politikatörténetben, egyháztörténelemben, kánonjogban, nemzetközi jogban, államjogban, stb. eddig is sokat elemzett adatokat a *nemzetközi kapcsolatok tudomány általi elemezhetőség* szempontjából válogatom és elemzem⁴³. Vagyis ez egy *újrainterpretáló* megközelítés, aminek szükségképpen nem első kutatás, hanem alkalmazott, másodlagos kutatás jellege van.

Hipotézisek

I.) A külügyi technikára kérdező hipotézis:

(módszer: nemzetközi jogi, történeti, kánonjogi anyag vizsgálata)

Hipotézis:

Az egyház külügyi tevékenysége lényege, hogy érvényt szerez egységesség-elvének.

Rövid kifejtés:

A hipotézis azt tartalmazza, hogy az egyház – önreflexiójának részét képező – egységessége 1) kihat külügyi tevékenységére, 2) külügyi tevékenysége részét képezi, hogy *igyekszik* ennek érvényt szerezni, és *képes is* rá. Ezt úgy vizsgálom, hogy meghatározom külügyi igényeit, majd *ezek érvényesítésének*, ill. *a tárgyalóerő növelésének technikáját* figyelem meg.

II.) Nemzetközi politikaelméleti - történeti természetű hipotézis:

(módszer: történeti elemzés, amivel tudatos politikai cél-tételezést lehet kimutatni)

Hipotézis:

⁴³ Ebben a mondatban jól tükröződik, hogy az egész kutatás hogyan viszonyul a nemzetközi kapcsolatok tudományhoz: úgy, hogy új, abban nem szokásosan vizsgált adatokat használ fel, a *nemzetközi kapcsolatok tudományban szokásos szemlélettel* tekintve.

Az egyház a történelem folyamán *törekedett rá*, hogy a rajta kívül álló hatalmakkal *egyenrangúként tárgyaljon*.

Rövid kifejtés:

A hipotézis azt tartalmazza, hogy az egyház kormányzatának cselekményeiben kimutatható egy olyan tendencia, ami annak az *igénynek a létét* bizonyítja, hogy az egyház saját illetékességi körében – vagyis *szakrális kérdésekben* – *gyakorolja* a minden más hatalomtól *független kormányzást*.

III.) Alkotmányjogi - államtani természetű hipotézis:

(módszer: a kánoni jogrend – mint a szuverenitás belső oldala – alakulásának vizsgálata, világi jogrendek alakulásával való összehasonlítás)

Hipotézis:

Az egyházi alkotmányjog mint elkülönült diszciplína, *célja, feladata* – kialakulásától a II. vatikáni zsinatig – az volt, *hogy az egyházat* mint az államokkal egyenrangút, szuverént *modellezze*.

Ellentétel:

Mióta az államok szakrális kérdésekben nem versengenek az egyházzal, az egyházi alkotmányjog apologetikus éle megszűnt / gyengült.

Rövid kifejtés:

A hipotézis azt tartalmazza, hogy az egyház alkotmányjogi megközelítésű (alkotmányjogi fogalomrendszert használó, ilyen módon strukturáló, stb.) egyház-reflexió – a megjelölt időszakban – *annak megmutatására szolgált*, hogy az egyházalkotó közösség által hordozott *egyházi struktúra is tárgyalható* (tekinthető) egy államalkotó közösség által hordozott *állami struktúrával azonos szintű és kvalitásokkal rendelkező jogi szerkezetként*. És mint ilyen, igényli, hogy a külsők ilyenként fogadják el.

A dolgozat szerkezete

Annak érdekében, hogy a hipotézisek és a fejezetek viszonya, valamint ezek elhelyezkedése a dolgozatban világossá váljon, praktikusnak tűnik ezt röviden fölvázolni:

A KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉGET MEGALAPOZÓ ÖNREFLEXIÓ ÉS GONDOLKODÁSMÓD

Tartalma: a gondolkodási kontextus szükséges ismertetése

a.) AZ EGYSEGESSÉG ÉRZÉKELTETÉSE, A TÁGYALÁSI ERŐ

Tartalma: az **I. hipotézis** kidolgozása.

b.) A FÜGGETLEN KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉG FELÉPÜLÉSE

- b.a. A külügyi tevékenység történeti - intézményes formájának kialakulása a *raison d'égglise* alapján

Tartalma: a **II. hipotézis** kidolgozása.

- b.b. A szuverenitás eszme alkalmazása

– a szuverenitás külső oldala

Tartalma: a **II. hipotézis** kidolgozásának folytatása. A 2. hipotézis kifejtését azért választom ketté, mert – ugyan a folyamat természete és így a kutatás módszere sem változott – tárgyában viszont új konkrétum merült fel, ti. a szuverenitás konkrét állítása. Ez az elválasztás azt is lehetővé teszi, hogy a szuverenitást, annak külső és belső oldala szerint tárgyaljam.

– a szuverenitás belső oldala

Tartalma: a **III. hipotézis** kidolgozása.

AZ EGYSEGESSÉG VIZSGÁLATA

Tartalma: visszatérés az **I. hipotézisre**.

Magyarázat:

A hipotézisek bizonyítása előtt, egy bevezető fejezetben hivatalos egyházi források és tekintélyes szakírók idézésével – különösebb kifejtés nélkül – bemutatom azt az egyházi gondolkodásmódot, amibe az egyház külügyi tevékenysége illeszkedik, és amitől eltekintve annak karakterét, természetét nem lehet, nem érdemes vizsgálni.

A három hipotézist két főfejezetben tárgyalom. Az I. hipotézist vizsgáló *első főfejezet* úgy épül fel, hogy az eddig erre a témára használt technikákkal (nemzetközi jog, kánonjog, politikatörténet) felszínre hozható ismereteket a nemzetközi kapcsolatok tudomány elvei és szemlélete szerint rendezve mutatja be. Ennek során láthatóvá válik, hogy lehetséges az eddigi, más tudományokban szokásos vizsgálati elvekkel adódó eredményeket úgy szemlélni, hogy azoknak a nemzetközi kapcsolatok tudományban érvényes jelentésük legyen. Ezáltal a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével eddig még kutatatlan témát nem kell mint előzmény nélkül fölvezetnem, hanem van mire építkeznem. A fejezet kifejtése eredményeképpen láthatóvá válnak az egyházi külügyi tevékenység *működési elvei*, és *technikája*.

A II. és III. hipotézist tárgyaló *második főfejezet* egy összefüggő, (szinte) az egész történelmen átívelő vizsgálatot tartalmaz. Miután az első főfejezetben megvizsgáljuk az egyházi külügyi tevékenység technikáját, ezt a másodikban végigvisszük az egész történelmen, megmutatva, hogy a történeti és jogi anyagon kimutatható, hogy *az egyház valóban a klasszikus külügyi technikák használatával operál a nemzetközi közegben*.

A második főfejezet után egy újra az I. hipotézis tárgykörébe tartozó, rövidebb fejezet következik „az egységesség vizsgálata” címmel. Ebben az egyház kimutatott külügyi célját, vagyis az egységességet újra teoretikusabban, a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjai alapján vizsgálom (milyen kiterjedésű az igény, azt a partnerek mennyire fogadják el). Míg az első főfejezet a külügyi igények érvényesítésének, a tárgyalóerő növelésének technikáját tárgyalja, hogy ezzel megmutassa, hogy a dolgozat témája tárgyalható a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjai szem előtt tartásával, ez a visszatérő fejezet a dolgozatban a történelem folyamán végigkövetett egyházi külügyi tevékenység és stratégia *hatékonyságát, eredményét* vizsgálja, a kapott átnézeti kép birtokában. Az I. hipotézist ezért tárgyalom két részre bontva.

A módszerek indoklása

Vizsgálati elvek, szemlélet

a) A nemzetközi kapcsolatok tudomány szemlélete

1) A nemzetközi kapcsolatok tudomány az államiság szempontját természetesen fontosnak tartja, de nem tekinti olyan mereven mint a nemzetközi jog. *Éppen ezért alkalmasabb* az egyház külügyi tevékenységének vizsgálatára mint a nemzetközi jog. Amikor a nemzetközi kapcsolatok diszciplína az ókori és a középkori hatalmi struktúrákat, modelleket felállítja (birodalom modell, poliszok horizontális modellje, a középkori univerzalizmus modellje), *nyilvánvalóan* szintén eltekint az állam mint olyan lététől, hiszen tudja, hogy államok és nemzetek *akkor még nem léteztek*. Vagyis a nemzetközi politikaelmélet *egyrészt tudja kezelni* az államok és nemzetek előtti külpolitikai aktorokat, vagyis képes egy nem állam természetű aktort úgy vizsgálni mint egy államot, *másrészt* ezt úgy teszi, mint *ahogy államokat szokott vizsgálni*. Fontos, hogy ezt a kettőt, így együtt tudja, mert *egyrészt* az egyház mindig is hangoztatta, hogy nem állam, *másrészt* viszont úgy külpolitizál, mint az államok, vagyis olyan külügyi cselekvésmódokat alakított ki, *mint* az államok. Ez érthető, hiszen a nemzetközi kapcsolatok eredeti alanya⁴⁴, és a 'külső anyagon keletkezett struktúrák adaptációja' elvéből⁴⁵ az következik, hogy a környezete által használt külügyi módszereket vette át. E külügyi cselekvésmódok vizsgálatára a nemzetközi kapcsolatok tudomány az előzőek alapján formállogikailag alkalmas. Ezen kívül nem túl tág és nem túl szűk szemléleti horizonttal rendelkezik.

⁴⁴ Az 'eredeti alany' kifejezést az egyház nemzetközi tevékenységével foglalkozó szakirodalom használja, azt jelenti, hogy a nemzetközi közjog kialakulásakor, az akkori államokkal együtt, mintegy természetes módon vált nemzetközi cselekvővé.

⁴⁵ Ld. a 46. oldalt.

Az egyház olyan képességeket vesz fel, melyek az állam tipikus képességei (ezt az elemzés során hosszan látni fogjuk), mégpedig azért, hogy *a vele való kapcsolatok formája olyan legyen*, mint az államok egymás közötti kapcsolatai. Ennek az eszköznek az alkalmazásával (is) azt fejezi ki, hogy *úgy igényli* a nemzetközi térben való mozgás lehetőségét, *amint* az az államok sajátja. Tehát *ezt érdemes vizsgálni*⁴⁶. Ha tehát az állam - egyház párhuzamot tekintjük, *azt kell először megfigyelni*, hogy mi az állam külügyi cselekvése vezérfonala: hogyan alakul ki az állam célja – a *raison d'état* –, mire irányul, hogyan igyekszik a célokat elérni. Ezután ezeket a tapasztalatokat alkalmazni kell az egyházra. Ez az egyház külügyi tevékenységének a nemzetközi kapcsolatok tudomány *ismeretszerző mechanizmusa alapján való vizsgálatát* jelenti. Eszerint – Wendtet követve – meg kell nézni, hogy mi az egyház identitása, mire irányul, milyen eszközök állnak rendelkezésére, és célját hogyan törekszik elérni. Ezt a módszert – például, de többet is lehetne találni – Wendten kívül az a sejtés is "ajánlja", hogy tudjuk (ill. majd látni fogjuk), hogy az egyház és az államok szuverenitás elmélete gyakorlatilag egy időben alakul ki, tehát – legalábbis – valószínűleg hiba volna ezek szuverenitás elméleteit túlságosan távol vinni egymástól.

2) A nemzetközi politikaelméletben endemikus nemzetközi aktor az *állam*. A nemzetközi színtér mint államok cselekvése által alakított és alakuló rendszer is azt implikálja, hogy egy ebben a rendszerben jelenlévő *atipikus aktor* racionális céltételező és annak elérésére törekvő tevékenységét⁴⁷ *olyan szempontok szerint* vizsgáljam, *mint a tipikusak ugyanilyen* tevékenységét. Itt tehát egy módszertan kölcsönvételéről van szó. Ezt lehet vitatni – egyházi nézőpontból és állami nézőpontból különböző nehézségeket lehet fölvetni. (Egyházi nézőpontból pl. azt, hogy ez a szemlélet az egyházat deszakralizálja⁴⁸, állami nézőpontból pl. azt, hogy az egyházat csak NGO módjára vagy belső jogi módon képes / hajlandó elgondolni⁴⁹.) A katolikus egyház mindig is hangoztatta, hogy nem állam, a modern állam is mindig hangoztatta, hogy nem egyház. A kettőt nem is szeretném összemosni, még közös nevezőre se hozni.

3) Az előzőekben leírt elvekkkel azonban a nemzetközi kapcsolatok tudomány teoretikus iskolái körében ellenvetések lehet fölhozni. A *realista és neorealista iskola* – ami az iskolák között az uralkodó irányzat – például fekete dobozoknak tekinti az aktorokat, vagyis olyanoknak, amikbe "nem szabad belenézni", pontosabban a nemzetközi

⁴⁶ Azt a külügyi képességét amit nem is igényelt, nem érdemes vizsgálni, mert a külügyi képességeket úgy kell megszerezni. Az igényeit (Wendt úgy mondja, hogy a céljait) egy aktor az önreflexiója alapján alakítja ki, vagyis ha egy szerző olyan természetű képességeket és cselekvési módokat vél felfedezni az aktor külügyi tevékenységében, ami önreflexiójából ill. külvilág-reflexiójából nem következik, akkor biztosan rossz úton jár. Ezért ha egy olyan ember olvassa a korábban idézett cikkeket, aki valamennyire ismeri az egyházat, rögtön érzi, hogy ezek az értelmezések legalábbis nem találóak.

⁴⁷ Ez a szemlélet a racionalista iskolával áll rokonságban, de nem veszi át annak minden elvét.

⁴⁸ Ezt azonban a 'külső anyagon keletkezett struktúrák adaptációja' elve kizárja. Ld. a 46. oldalt.

⁴⁹ A mai államok jogfilozófiai és alkotmányos alapállása az, hogy az államhoz képest relativizálja az egyházakat. Viszont az egyház egyház-fogalma (amit az ekkleziológia tárgyal) más, mint a mai (és a korábbi) államok egyház-fogalma, és külügyi cselekvési elveit az idők folyamán *saját egyház-fogalma alapján alakította ki*. Az egyes államok belső egyház-fogalmainak irreleváns volta a dolgozat folyamán elő fog kerülni, ill. evidenssé fog válni. Világos, hogy olyan ismeretszerző fogalmakat – tudományelméleti alapon – nem érdemes használni, amik *eleve kizárják* a vizsgált jelenség megértését. Így éppen nem sikerülne meghaladni a nemzetközi jog inputvesztő leszűkítéseit, és ugyanott állnánk, mint a többi tudomány módszerének segítségül hívása előtt.

kapcsolatok tudományban nem releváns azok belső felépítését, az azokban szokásos gondolkodásmódot, stb. inputnak tekinteni. Nézetem szerint azonban a realista iskola azért tekintheti fekete dobozoknak az aktorokat, mert csak államokat vizsgál (ezt a prioriként ki is köti). A fekete doboz elvről általában is elmondhatjuk, hogy ha a nemzetközi cselekvők közül kihagyjuk az egyházat (is) és csak az államokat tekintjük annak, akkor a vizsgálandó sokaság eléggé egynemű. Fekete dobozoknak tekinthetem őket, mégis *nagyjából tudom*, hogy mi van azokban a fekete dobozokban.⁵⁰ Területi, gazdasági, jóléti érdekeket védő, katonai, gazdasági eszközrendszerrel dolgozó aktorok vannak benne. Másképpen fogalmazva, ezeknek mind *raison d'état*-juk van, ami minden aktor esetében *természetét tekintve* ugyanaz. Az, hogy ezek történelmükben, szellemi, művészeti életükben, nyelvükben minisztériumuk beosztásában, stb. különböznek egymástól, külügyi szempontból nem lényegi különbség közöttük. Az egyház külügyi tevékenysége azonban egy közösség szakrális javát emberi eszközökkel védő működés, ami egy az egész világon elterjedt társaság cselekménye, célja pedig e közösség egysége és befolyásmentessége, külső behatásoktól való védelme. Az egyháznak tehát *raison d'église*-e van⁵¹, ami pedig természetében különbözik a *raison d'état*-tól. Ez az aktor természetében *alapvetőbben eltér a többitől, mint a többi egymástól*, mégpedig annyira, hogy az a külügyi működése *tartalmának természetére is jellemző* lesz (jóllehet a külügyi működés *formája* ugyanaz, mint az államoké, és *emiat* vizsgálható ugyanolyan módszerekkel, mint az államoké!).

Amikor az egyház mint külügyi aktor vizsgálatát tűzzük ki, éppen az jelenti a legnagyobb nehézséget, hogy az eddigi iskolák egy egynemű halmazt vizsgáltak, így *nem találkoztak* az egyház eltérő természetéből következő modellezési, magyarázati nehézségekkel. Ebben a tekintetben a nemzetközi jogászokhoz hasonló inputvesztést követtek el. Vagyis eddig azért nem vetődött föl, hogy az egyházat mint egységes nemzetközi aktort vizsgálják, mert eleve abból indultak ki, hogy az egyház nem egységes nemzetközi aktor. Én viszont – előzetes tanulmányaim alapján – látom, hogy önmagát egységes aktornak tekinti, így egységes aktornak lehet / kell tekinteni. A dolgozat újdonsága az az ötlet, hogy ha ennek az egységes aktornak a viselkedését a nemzetközi térben vizsgálom (azt senki sem vonja kétségbe, hogy ilyen jelenlét ill. tudatos viselkedés van), akkor nyilvánvalóan a nemzetközi kapcsolatok tudomány ismeretszerző mechanizmusai alapján kell e viselkedést tekintenem és elemeznem. Eszerint világos, hogy az egyházat hogyan kell tekintenem (ti. önreflexiója alapján), és hogy a nemzetközi térben való manőverezését hogyan kell vizsgálnom (ti. a nemzetközi élet eredeti, egységes szereplői, vagyis az államok vizsgálati módszerei alapján).

Ha viszont ezt az alanyt és ezt a külügyi működést vizsgáljuk, föl kell tártani és később szem előtt kell tartani, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudomány ismeretszerző mechanizmusai az államok ilyen viselkedésének tanulmányozására lettek kitalálva. Így az első teendő az, hogy ennek az aktornak a belvilágát is meg kell vizsgálni, és szem előtt kell tartani, hogy ez az alany a saját, természetének megfelelő céljait fogja követni. Az egyház külügyi tevékenysége *természete* tekintetében tehát nem lehet a realista iskola elvét

⁵⁰ Vagyis a realisták fekete doboz szemlélete kicsit megtévesztő. Miközben azt mondja, hogy nem szabad az aktorok belvilágát tekintetbe venni, valójában mindent lényeges tulajdonságukkal tisztában vannak.

⁵¹ Ezt a munka-fogalmat a dolgozat folyamán bevezetem. Ld. a 147. oldalon.

követni, mert az a fekete doboz elvhez ragaszkodik, és így nem érzékeli ezeket a különbségeket. A formája tekintetében azonban lehet, hiszen az egyház a külügyi tevékenysége formájában gyakorlatilag mindenben leköveti az államok ilyen tevékenységét (külső anyagon keletkezett struktúrák adaptációjának elve).

4) Egy-egy új iskola (amik tulajdonképpen szemléleteket, módszertanokat, tényeket interpretáló utakat jelent) úgy jön létre, hogy a nemzetközi rendszer egy idő után olyan változásokon megy keresztül, hogy a korábbi iskolák mint módszertanok által a megváltozott jellegű tény-anyagból általa kihozható állítások már nem túl meggyőzőek. Másképpen fogalmazva, a magyarázandó valóság "kimegy a modell alól", s így az iskola valóság-magyarázó ereje érezhetően lecsökken. Ekkor egy teoretikus, ezt felismerve új magyarázó modellt állít fel. Vagyis egy-egy új iskola módszertana, szemlélete az által az anyag által determinálódik (vagy legalábbis erősen befolyásolódik), *amelyik anyagnak a magyarázatára az létrejött*. Ebből az is következik, hogy ettől lényegesen eltérő anyagot sokkal kisebb hatásfokkal magyaráz, mint aminek magyarázatára létrejött. Ezt az iskolát is új fogja fölváltani, amikor a nemzetközi rend újra annyira megváltozik, hogy azt már nem magyarázza meggyőzően (vö. a realizmus meggyengülése a hidegháború után).

Itt a vizsgálandó anyag az egyház, éppen az az aktor, ami egyrészt mindentől különbözni akar, másrészt aminek a lemásolásával – ez történeti tény – senki nem próbálkozott (legalábbis én nem tudok róla), vagyis a maga nemében egyetlen. Ez tehát olyan anyag, amire olyan iskolák nehezen alkalmazhatók, amelyek – az egyháztól erősen eltérő – államok, pontosabban azok nemzetközi rendszere magyarázatára jöttek létre. Márpedig a nemzetközi politikaelméleti iskolák alapvetően ilyenek. (Amik pl. transznacionális aktorokat modellezek, azok is úgy tekintik azokat, mint az államok mellett / árnyékában létező, azok függvényében működő másodlagos szisztémákat, amik az államok homogenitását ugyan hígítják, de *nem akarnak* velük egyenrangú partnerek lenni, mert nem ez a céljuk.) Talán éppen az egyház az a vizsgálandó anyag, aminek esetében első pillantásra nyilvánvaló, hogy *tudományelméletileg hibás volna valamilyen* meglévő – alapvetően az államok viszonyának magyarázatára létrejött – *modell / iskola alapállására helyezkedni*. Ez az oka a kutatás nemzetközi kapcsolatok diszciplínán *belüli* módszertani eklektikumára.

Az eklektikus módszertan azt jelenti, hogy magunk elé képzeljük az összes ismert fogást, megoldási formulát, amit a nemzetközi kapcsolatok elméletei körében létrehoztak, iskolától függetlenül, és az éppen előkerülő (rész)jelenséget magyarázzuk az arra megfelelőnek tűnő magyarázó eszközzel. Ez az út erősen relativizálja a módszer(ek)e)t. Az egész anyag végigvizsgálása után a kiválasztott fogások összessége végülis kiad egy (eklektikus) vizsgálati módot, ami a módszer - anyag adekváció szempontjából valószínűleg nagyon jó beválású. Végülis oda jutunk, hogy ha nagyon új anyagot vizsgálunk, akkor valójában egy új, annak az anyagnak adekvát módszert / iskolát kell(ene) felállítani. Ennek felépítése két fázisból állhat: 1) az eddigi iskolák 'alkatrészeinek' felhasználásával egy eszköz-összességet kell összeválogatni, ami már mutatja, hogy nagyjából milyen szemlélettel vizsgálható ez az anyag, 2) az így, induktíve kapott szemléletből visszafelé haladva, saját megoldási módok kidolgozásával az új szemlélet

hiányosságait interpolálni lehet, hogy a módszer konzisztenssé váljon. Persze ennek a módszernek más anyagon való használata – éppen az előzőekben látottak alapján – igen kicsi magyarázó erőt adna, hiszen éppen egy *sui generis* entitásra van kidolgozva. Viszont *azt tudja* magyarázni.

5) A teoretikus iskolák között van egy, a konstruktivista iskola (különösen Alexander Wendt) ami éppen azt az álláspontot vallja, hogy a nemzetközi szereplők külügyi tárgyalását belső működésük, eszméik, gondolkodásmódjuk, belső mozgatórugóik vizsgálatára kell alapozni, vagyis, hogy egy aktor kifelé irányuló tevékenységének az alapja az identitása. Azonban nekem *nem azért kell* az egyházba mint rendszerbe belenézni, mert először is a konstruktivizmus alapállására szeretnék helyezkedni, és aztán *ezért* kellene ezt a vizsgálati módot folytatni, finomítani. Fordítva: az egyház szokásostól eltérő természete az, ami engem arra kötelez, hogy ezt a számottevően eltérő voltot ne hagyjam figyelmen kívül, és *aztán*, amikor ezt az álláspontomat kell védenem, szerencsémre van egy jeles szerző, aki már csinált ilyet, tehát nem járok járatlan úton. Vagyis *nem választom alapállásul* a konstruktivista iskolát, hanem eklektikus alapállásomon belül *felhasználom* a konstruktivista iskola azon szemléletét, hogy belenéz az aktorokba, ezt a felhasználást pedig a vizsgálandó aktor sajátos természete *indokolja*.

b) Egy társaság kifelé irányuló magatartásának fenomenológiai szemlélete

Fenomenológiailag, a lehető legsemlegesebb megközelítésben, azt lehet mondani, hogy egy csoportosulásnak, társaságnak, entitásnak (nem nemzetközi jogi értelemben), közösségnek, stb. megvan a joga, hogy saját maga határozza meg önmagát⁵². Ahogy az egyháztól különböző társaságok is folytatnak érdekvédelmi cselekményt és egyéb külső kommunikációt, úgy az egyházi cselekvésnek is megvan ez a szabadsági foka. A társaságok kifelé irányuló megnyilvánulásai *elsősorban a társaság önreflexiójától, másodsorban a környezet* adott társaság irányába megnyilvánuló magatartásától függ. Az *önreflexió* egyszerűen a társaság belső önmozgása, történetileg alakuló intézményesedése, stb. eredménye, egyáltalán nem kizárva, hogy a környezet által állított kontextusnak hatása van a társaság önmegértési folyamatára⁵³. A *környezet* egyrészt adottságként jelentkezik az entitás számára, olyan feltételrendszert állítva, melyben a külügyi tevékenység

⁵² Ez a kutatás szemlélete tekintetében konkrétan azt jelenti, hogy eltekintek olyan "egyház olvasatoktól", mint pl. hogy adott állam egyenlőképpen viszonyul a területén működő, és az ő jogrendjében egyház-státuszt viselő közösségektől, vagy hogy más országokban valamely egyház államegyház jelleggel működik, vagy e kettő között bármi. Itt tehát egy szabály van, az egyházat úgy kell tekintenem, ahogy az önmagát tekinti, és nem úgy, ahogy azt mások tekintik. Ekkor ugyanis vita tárgyát képezi (kell, hogy képezze), hogy ki is az, akinek az egyház-értelmezését alkalmazom. A fenomenológiai szemléletet itt úgy értem, hogy – a fenomenológia klasszikus sztereotípiájával élve – "hagyom, hogy a jelenség (itt az egyház) önmagát magyarázza". (Ennek lágyabb, maibb megfogalmazása: a megfigyelési eszközök kiválasztásakor figyelembe kell venni a magából a vizsgálandó anyagból következő indikációkat) Csak azután érdemes elkezdni így vagy úgy vélekedni, külső szempontokból értelmező modelleket fölvenni, hogy ezt megismertük.

Ez a fenomenológiai hozzáállásom valójában az anyag öntörvényűségéből következik, és így abból a tudományelméleti evidenciából, hogy hiba egy nem szokásos anyagot a szokásos anyag vizsgálatára létrejött iskolák valamelyikének prokrusztész ágyába kényszeríteni. Vagyis amit itt fenomenológiai látásmódnak hívok, az gyakorlatilag ugyanaz a logikai fogás, amit korábban úgy írtam le, hogy az anyag öntörvényűsége eklektikus módszertant igényel.

⁵³ Ez az entitás - külvilág relációban alakuló önreflexió elve.

(általánosabban: kifelé irányuló tevékenység) által kell biztosítani a megmaradást, másrészt kihívásként, amire a társaság válaszolhat, s így tudatosan formálhatja is a környezetét.

Ha szorosan a külügyi cselekvést, a külsővel való kommunikáció mindennapjait tekintjük, az *önmeghatározást* (az önreflexió eredményét) *adottságnak tekinthetjük*, hiszen amikor a társaság szoros, napi értelemben a külügyi tevékenységére reflektál, akkor közvetlenül nem önmagára, hanem a környezeti kihívásokra reflektál, önmagát pedig mint ismertet tudja⁵⁴. Ez nem csökkenti annak nyilvánvaló voltát, hogy hosszú távon a környezettel való interakciója is segíti, hogy megértse önmagát.

Egy társaság kifelé irányuló tevékenysége *oka* tehát pillanatnyi önmaga-tudása, *célja* pedig a környezetére való hatás. Az *ok* hosszú távon változik (elmélyül), a *cél* pedig egyrészt rövid távon variálódik (egyszer önvédelem másszor konkrét témában a külvilágra hatni akarás), másrészt szintén az önmaga-tudástól függ (hosszú távon tudatos környezetformálásra törekvés), és ilyen tekintetben szintén lassan elmélyülő természetű.

Azt láthatjuk tehát, hogy egy társaság kifelé irányuló tevékenysége csak annyiban függ a róla alkotott külső megértési modellektől, amennyiben azok az *önreflexiója kidolgozásában* – valamint rövid távon kommunikációja javításában – mint "gyakran fölített kérdések" vagy mint "közkeletű tévedések"⁵⁵ *segítségére*⁵⁶ vannak. Az önreflexió mélyülése pedig éppen a leglassabb folyamat, amit a napi külügyi cselekvés kvázi állandó adottságként (önmaga-tudásként) érzékel.

Ez az elvi megközelítés mindenféle társaság kifelé irányuló magatartására alkalmazható, így a különböző társaságokéra, politikai alakulatokéra vagy államokéra, és ekképpen az egyházára is⁵⁷. Konkretizálva tehát, az egyház külügyi cselekvését meg kell különböztetni az egyes világi szuverének jogrendjének vagy a nemzetközi közjog egyes modellalkotó kézikönyveinek egyházzal való gondolkodásától, és általában az egyházon kívüli gondolkodók ill. gondolkodási áramlatok erről szóló megközelítéseitől. Ugyanúgy, ahogy meg kell különböztetni az egyes államok társadalmi, politikai fejlődésük útján pillanatnyilag érvényes politikai, intézményes, társadalom-ideológiai, stb. állapotuk, és az egyház politikai társulásokról, államokról való társadalmi tanítását. Vagyis fenomenológiai

⁵⁴ Az egy adott intézményben, közösségben lévő, abba szocializálódott ember, ott valamilyen munkát végző funkcionárius az oda-szocializálódás hosszú folyamata által ismerte meg az illető intézmény történetét (pontosabban annak önmegértési változatát), és ezt az önreflexiót természetes közegnek tartva, azzal azonosulva, a természetes benne-lét módjára hozza a döntéseket. Ez a szemlélet az institucionalizmus egyik szemléleti alaptétele.

⁵⁵ Ilyenek lehetnek pl.: Hogy van az, hogy katolikus körökben a XIX század nacionalista és nemzetalkotó hulláma után is él az univerzalizmus eszméje? Hogy lehet, hogy a különböző országokban a katolikus egyház engedelmeskedik a messzi Rómának? stb.

⁵⁶ Pl.: Hogyan szabályozza a pápa a Vatikán Városállam belső törvényeit úgy, hogy azt – ha jogászok rátekinenek – *ne keverjék össze* a világegyház alkotmányjogi struktúrájával, hanem tisztán meg tudják attól különböztetni. Persze nem csak – sőt, elsősorban nem – külső szempontja van annak, hogy úgy van szabályozva ahogy, de e külső kérdésfeltevések segíthetnek benne.

⁵⁷ Itt csak azért érdemes ezeket az elméleti, szemléleti szempontokat végiggondolni, mert pl. egy magyar állami jogot tanult jogász vagy egy magyar nemzeti horizonton gondolkodó politikus számára egyáltalán nem evidens, hogy az egyháznak van konzisztens önképe. Az itt leírt elvek nélkül az egész dolgozat szemlélete definiálatlan volna. Mivel pedig *ez a szemlélet* egy nemzeti nézőpont szempontjából nem endemikus (a katolikus egyház (egyres) nemzeti szempont(ok)ból való szemlélete nyilvánvalóan alulnézetből való szemlélés), ezért a dolgozat metodikai fejezetének kötelező része.

megközelítésben azt kell mondani, hogy az egyház és az államok is önállóan jogosultak az önreflexióra, miközben joguk van arra is, hogy a másiktól gondolkodjanak, és modelleket állítsanak fel arról, hogy a másikat miképpen értelmezzék, mik az elvárásaik vele szemben, stb.. Valamint arra is joguk van, hogy ezeket a "keresztbe értelmezéseket" a maguk részéről a "rólunk szóló közkeletű tévedések" kategóriájában értelmezzék és kezeljék.

Összefoglalva, a *nemzetközi kapcsolatok diszciplína szemlélete* és vizsgálati attitűdje igen jól használható e témában. E diszciplína általános szemlélete átfogóbb, mint pl. a nemzetközi jogé, ami lehetővé teszi, hogy annak – a kutatás célkitűzése szempontjából – leszűkítő a prioritásait kiiktassuk.

A forrásanyag kezelése

a) A történeti anyag kezelése

A vizsgálatok szempontjai a következők lesznek:

- 1) a nemzetközi természetű fellépés kezdete, gyakorlásának oka és célja,
- 2) az egyház mint társaság kormányzásának / kormányozhatóságának időbeli alakulása a történelemben, különös tekintettel a kormányzat külügyi képviselőre való képességére,
- 3) az egyházi tárgyalófél, és így az egyház mint tárgyalópartner tárgyalási erejének alakulása a történelem folyamán,
- 4) a tárgyalóerő megtartásának / növelésének stratégiája, az erre használt kormányzati eszközök.

ad 1) és 2) Az első két pont az egyház mint társaság nemzetközi jellegű prezenciájának alapelemeit teszi vizsgálat tárgyává. Az egyház nem állam – márpedig az állam a tipikus nemzetközi aktor –, s így nemzetközi jellegű prezenciája sem evidens. Föl kell tárnunk ennek okát, célját, kezdete (fölmérülése) körülményeit.

Az egyház – ahogy az önreflexió vizsgálatakor láttuk – *mint kormányozható és kormányzott társaságot* tekinti önmagát. Ez a szemlélet lehetőséget nyújt neki arra, hogy egyáltalán külügyi aktorként tudjon a külvilág előtt fellépni. Számunkra is alapvető, hogy ilyennek tételezzünk, hiszen *egyrészt* látjuk, hogy az egyház saját magát ilyennek tételezi, tehát így fog gondolkodni (ettől eltérően nem magyarázható), *másrészt* látni fogjuk, hogy az egyház tipikusan külügyi típusú cselekvésmódokat végez, márpedig külügyi típusú viselkedést (külügyi ambíciót, stratégiát, politikát) csak kormányozható és kormányzott társaságon tudunk értelmezni.

ad 3) A tárgyalóerő alakulása a szoros értelemben vett nemzetközi kapcsolatok szempontú vizsgálat klasszikus érdeklődési területe. Mivel gazdasági vagy katonai erőről nem beszélhetünk, először elemezni kell a történelmi folyamatból kiválasztott egyes politikatörténeti eseményeket, és ezek eredményéből kell megpróbálni következtetéseket levonni arra, hogy a partnerek az egyes esetekben milyenek érzékelhették az egyház tárgyalási erejét. Utána meg kell határozni

(javasolni kell) egy olyan nemzetközi kapcsolatok szemléletű értelmezést, amivel az egyház egyes eseményekben tapasztalt tárgyalóereje ill. ennek változásai magyarázó erővel rendelkező vonulattá állnak össze.

- ad 4) A tárgyalóerő megtartására / növelésére irányuló egyházi törekvés és stratégia az aktor külügyi gondolkodásmódjának lényegi mozzanata. Amikor ebben tipikus elemeket, visszatérő politikai megoldási formákat igyekszünk kimutatni, akkor az egyház tudatos külpolitikájának létre, annak karakterére kérdezzük rá.

b) A jogi anyag kezelése

A nemzetközi jogászok a nemzetközi szereplők (ill. az arra aspirálók) tárgyalását azok nemzetközi személyiségének vizsgálatával szokták kezdeni. A jogász Bruno Bertagna három lehetőséget sorol fel a személyiség jogi eredésére:

„1) [A személyiség] a természetjogászok szerint az alanyhoz tartozik. A pusztán tény, hogy létezik, meghatározza a nemzetközi jogi alanyiságát. [Ellenvetés: de a nemzetközi jogászok nem a az egyház létezésének tényét vonják kétségbe, hanem az alkalmasságát, hogy nemzetközi jogi személyisége legyen.]

2) a pozitivisták szerint egy már személyiséggel rendelkező alany konstitutív jogi aktusa (elismerés) folytán lehet elérni. Vagyis abból adódik, hogy a többiek tárgyalni kezdenek vele. A pozitivisták a *de iure* alanyiságról való elméleti gondolkodást terméketlennek tartják, számukra a *de iure* alanyiság a *de facto* alanyiságból ered.

3) a mai elgondolás szerint:

a) a személyiség magából a *rendből* következik (a hatékonyság szabálya alapján) [Verdrossra, Kelsenre és Fedozzira hivatkozik].

b) a *képesség* egyszerűen egy adottság, ami az által a jogi tény által van jelen, hogy a történelemben képes birtokolni a nemzetközi rendben való létezéshez megkívánt jellemzőket.”⁵⁸

- ad 1) A XX. század közepe előtti kuriális egyházi alkotmányjogászok elsősorban a természetjogi érveket hangoztatták. Ez azért meglepő, mert az 1870 és 1929 közötti római kérdés idején éppen a külügyi gyakorlat adta az egyház számára a legtöbb hozadékat, és ezt az érvet a teoretikus munkában teljesen kiaknázatlanul hagyták. A természetjogi érvrendszer erőteljes továbbélésének természetesen az ekkleziológiai szerkezethez erősen kötődő alkotmányjogi elmélet (*ius publicum canonicum*) a magyarázata⁵⁹, de azért a külügyi szempontot is jobban föl lehetett volna használni.

- ad 2) Anzilotti szemlélete közelebb áll a külügyi szemlélethez, a nemzetközi közösség gyakorlatát veszi alapul, és nem egy a jog saját logikájából következő elméletet.

- ad 3a) Ez az elgondolás lesz a nemzetközi kapcsolatok szemlélethez legközelebb álló nézőpont. A nemzetközi cselekvő *belső rendje* ill. annak hatékonysága az, ami a külügyi partnereire a külügyi gyakorlatban a legnagyobb benyomást gyakorolja.

⁵⁸ BERTAGNA, B, *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 141-142.

⁵⁹ Ld. részletesen a *Reform az egyházkormányzat terén* c. alfejezetben, a 200. oldalon.

(Egy meglévő államisággal rendelkező állammal, amiben polgárháború van, nem tudni biztosan, hogy kivel kell tárgyalni, ki a hatalom valódi birtokosa, viszont az egyházban ez egyértelmű, ha jól működik.) Az entitás belső rendjét annak jogi szerkezetével lehet a leghatékonyabban jellemezni. A *belső jognak ez a relevanciája* a nemzetközi kapcsolatok szempontjából.

ad 3b) A nemzetközi rendben való létezéshez megkívánt *képesség* meglétének vizsgálata már valóban rokon a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével, és túlmutat a jogi gondolkodás horizontján. Abból, hogy egy jogász – ha nem is szakterülete – ebben az irányban gondolkodik, látható, hogy a jogász is igényli, hogy a jog tisztán jogi, fogalmi gondolkodáson túlmutató segítséget is kapjon. (Ellenvetés: egy olyan vizsgálat túl statikus és terméketlen lenne, ha a történelem folyamán időről időre végignéznénk, hogy az egyháznak hány külügyi partnere volt. Ráadásul ma 174 külügyi partnere van, ami a világon a legtöbb, míg az Egyesült Államoknak ennél több tucattal kevesebb. Nehéz lenne ebből a képből jó magyarázó erejű következtetéseket levonni.)

A dolgozat jogi anyagra vonatkozó szemléletét a 3. a) és b) pontok valamint a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletének összeolvasásával kaphatjuk meg. A nemzetközi kapcsolatok tudomány egy-egy a nemzetközi szintén ön magát artikuláló *aktor tetteiből ill. azok visszatérő mintázatából* indul ki, vagyis a *politikáját ill. az abban kimutatható következetes racionalitást* keresi. Eszerint ahhoz, hogy meghaladhassuk a jog elméleti alapú fogalmi gondolkodását, meg kell néznünk, hogy *van-e kimutatható törekvés* az egyház belső rendjének, *belső rendje hatékonyságának* és az *ebből következő nemzetközi képességének* a nemzetközi partnerek által érezhető javítására. Ez ugyanis – az előzőek értelmében – külpolitikai relevanciájú cselekvés: a *nemzetközi képesség tudatos növelése*, és az ez által való nemzetközi pozíciószerzés.

Annak tehát, hogy egy rend hogyan gondolja el magát, annak van jelentősége, mert ha elfogadták tárgyalópartnernek, akkor olyannak fogadták el, és a „hogyan elfogadható” kérdéséről nem érdemes vitatkozni. Ez ugyanis oda vezet, amit amikor egyes nemzetközi jogi tankönyvek esetében látunk. A Szentszéket „*vitatott* államiségű területként” határozzák meg, miközben Magyarországnak ezidőtájt három nemzetközi jogi szerződése van vele. Eközben lehet, hogy van 40-50 olyan ország, melyeknek ennél kevesebb szerződésünk van, ezeket a tankönyvek – mint államokat – mégsem tartják bizonytalan jogalanyoknak. A jogi és a nemzetközi kapcsolatok tudomány által *adódó nemzetközi képesség* között tehát esetenként diszkrepancia adódhat.

A jogi és a politikatörténeti vizsgálat között az az elvi különbség, hogy a jog – fogalmi gondolkodásából következően – először elvileg akarja eldönteni, hogy valami a nemzetközi jog alanya-e vagy sem, és utána hajlandó annak cselekményeit vizsgálni. A nemzetközi kapcsolatok tudomány az erőcsoportosulások egymáshoz való viszonyát tekinti a vizsgálandó valóságnak, és az ezen keletkező jelenség-mintázatokat, szokásokat, szabályokat tekinti másodlagosnak, következménynek, olyannak, amik az erőközpontok

egymással való küzdelmük története folyamán mint rendet kialakítanak. Így magát a nemzetközi jogot is így tekinti. A nemzetközi kapcsolatok tudomány előnye tehát az, hogy nem kell előre megmondani, hogy az egyház alany-e vagy sem, és ha igen, akkor hogyan, hanem az majd a végén evidencia módjára kiadódik.

Ebből a szemléletből az is következik, hogy 1) a nemzetközi jog elvei és tényei releváns inputot jelentenek egy a nemzetközi kapcsolatok tudomány horizontján gondolkodó vizsgálat számára, 2) azok csak adalékokat jelenthetnek a nemzetközi kapcsolatok horizontú vizsgálat számára, és arra nézve nem lehetnek kényszerítőek.

1. A KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉGET MAGALAPOZÓ ÖNREFLEXIÓ ÉS GONDOLKODÁSMÓD

Ebben a fejezetben azt tekintem át, hogy mi az az egyházi önreflexió, amire az egyházi diplomácia gondolkodásmódjában ráépül. Az önreflexiónak természetesen csak azok az alapvonalai érdekesek, amik a külügyi tevékenység értelmezése szempontjából relevánsak és elengedhetetlenül szükségesek.

Az egyház külügyi tevékenysége egyrészt az egyház önreflexiójára épül, másrészt az szakrális természetű, így az egyház külügyi tevékenysége e szakrális önreflexió előzetes tanulmányozása nélkül értelmezhetetlen. Mivel azonban *egyrészt* nem vagyok benne biztos, hogy a mai külügyi tudományosság valóban nyitott egy teológiai érveléssorozatra mint külügyi tevékenységet megalapozó identitáskutatás befogadására, *másrészt* viszont világos, hogy tudományos szempontból erre az önreflexióból adódó inputra szükség van (elég, ha Wendt elméletére gondolunk), azt az utat választom, hogy az itt szükséges input anyagot a részletesebb érvelés mellőzésével, egyszerűen bevezetem. Ehhez háromféle forrást használok fel:

- 1) Megnézem, hogy egyrészt maga az egyházi diplomáciai tevékenység közben milyen *hivatalos megnyilatkozások* láttak napvilágot, amik *magát az egyházi külügyi tevékenységet magyarázzák*, jellemzik, értelmezik. Minden aktorra jellemző, hogy időnként hivatásnyilatkozatokat, hosszú távú elveket ismertető deklarációkat tesznek. Ilyen szövegeket az egyházi diplomácia területén is találhatunk. Ezek éppen arra szolgálnak, hogy benne az egyház mint aktor jellemezze a külvilág számára saját külügyi tevékenységét, céljait, prioritásait, stb.. Ezekben számunkra elsősorban nem a politikai prioritások lesznek érdekesek, hanem azok a kijelentések, melyekben a nyilatkozó saját külügyi tevékenységét, annak természetét jellemzi.
- 2) Az *egyházjog olyan alapelemeit*, jellemző kitételei közül idézek, amik az egyház külügyi tevékenységének – belső oldalról – a lehetőségét adják.
- 3) Egyes az egyházi diplomáciával foglalkozó *szervezők* olyan véleményét mutatom meg, akik ebben a tekintetben jelentős véleményformálónak mondhatók.

E módszer előnye, hogy nem kell az egyházi önreflexiót részletesen, annak felépülésében áttekinteni. Hátránya, hogy hiányozni fog belőle az idő dimenzió, vagyis az, ahogy az egyház önreflexiója változott. Természetes, hogy az egyes időpontok aktuális egyházi önreflexiói képezik az egyházi külügyi tevékenység kiinduló pontját. Itt azonban csak a mai kor reflexiójára korlátoztuk a figyelmet, mert az önreflexió időbeli vizsgálata ennél nagyobb terjedelmet igényelne. Azonban az önreflexió változása – a változatlan szakrális alapok miatt – az egyház esetében nagyságrendekkel kisebb, mint más entitások esetében.

A *szempontokat* az határozza meg, hogy azok megalapozó ismereteket nyújthassanak egy nemzetközi kapcsolatok szempontú kutatáshoz. Így vizsgálni kell 1) az egyház határának kérdését, vagyis a kint és bent határát, 2) az egyház és annak kormányzata viszonyát, 3) a kint és a bent, az egyházi és a világi hatalom viszonyát, 4) az egyház hogyan tekinti külügyi, diplomáciai tevékenységét.

1.1. Az egyház önreflexiója

Az egyház és annak határa

Az egyház önképe

XII. Piusz 1953. május 12-én, a Külföldi Sajtó Egyesület újságírói előtt mondott beszédében így jellemezte az egyház külügyi tevékenységét: „A Szentszék a Katolikus Egyház legfőbb hatósága, vagyis egy vallási társaságé, melynek céljai a természetfelettiben keresendők. Az Egyház kétségtelenül a világban él. Fiai és lányai mindegyike valamely Államhoz tartozik. Mindig is egyike a Szentszék lényegi feladatainak, hogy örökjön, hogy az Egyház és az Államok között – a világon bárhol is legyenek – normális és lehetőség szerint barátságos állapotok uralkodjanak, és így a katolikusok nyugodtan és békésen élhessék hitüket [...]”⁶⁰ 1) Az egyház tehát vallási társaság, aminek sajátos céljai nem politikai vagy hatalmi, hanem vallási természetűek. Ez az értelmezésnél alapvető fontosságú szempont lesz. 2) Ennek a vallási társaságnak van kormányzata, aminek egyik alapvető feladata, hogy azon munkálkodjon, hogy a világon bárhol barátságos viszonyok uralkodjanak az egyház és az államok között. 3) E társaság tagjai egyszersmind államok állampolgárai is.

Igino Cardinale szerint „[...] a pápai követeknek nem anyagi, politikai vagy területi érdekeket kell védeniük, [...] hanem a *Katolikus Egyház függetlenségét*, így megmutatva, hogy *maga az Egyház kívül áll* az olyan nézeteltéréseken, amik ilyen nemzeti okokból erednek.” [...] „biztosítani a katolikusok szükséges vallási és erkölcsi szabadságát”⁶¹ Igino Cardinale a szentszéki Államtitkárság munkatársa volt az 1940-es - 1960-as években, tekintélyes szakíró. Cikkének e kijelentéséből azt látjuk, hogy 1) tételezi az egyház függetlenségét, 2) ezt a nuncius feladata védeni, 3) az egyház kívül áll a nemzeti érdekek nemzetközi politikai erőjátékán, 4) értékként tételezi a katolikusok vallási és erkölcsi szabadságát, amit védenie kell – ugyan az idézetben explicite nem szerepel, de érezhető benne – az egész világon.

Az egyházjog területén

A *Lex fundamentalis* címet viselő alkotmányjogi tervezet⁶² I. skémájának 94. kánonja: „Az Egyház isteni rendelkezés folytán, a lelki rendben szuverén hatalmat bíró és gyakorló társaság, egy[enlő] a világi dolgokban szuverén világi társaságokkal, személyisége van a népek egyetemes társaságában, amelyben hozzájárul az

⁶⁰ *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII, I, 1955, 6.*

⁶¹ CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia*, in *Studi cattolici, III*, 1961/24, 60.

⁶² Az 1983-as kánonjogi kódex kodifikációja során felmerült, hogy szükség van-e az egyházban egy különálló alkotmányra. *Lex fundamentalis ecclesiae* tervezett címmel készítették skémákat, de végül elvetették a tervezetet, és ma az új kódex *De populi Dei* című könyve játsza a kvázi alkotmány szerepét. Jóllehet a *Lex fundamentalis*-t végülis elvetették, de mivel az előkészületek magas szinten és átgondoltan folytak, valamint ezeknek a vázlatpontoknak masszív történeti, jogtörténeti előzményük van, jellemzőek az egyház jogi értelemben vett konstitucionális alapszerkezetére.

erőfeszítéseknek az együttműködés, a megegyezés és a népek közötti béke érdekében való egyesítéséhez.”⁶³ Ebből tehát az az önkép rajzolódik ki, hogy 1) az egyház (mint egész egyház) *szuverén és egyenlő* a világi hatalmakkal, 2) *szuverenitásának alapja a lelki rendben* alapozódik meg, tehát más alapja van, mint a világi hatalmak szuverenitásának, 3) *a nemzetközi közösségben* (nemzetközi jogban) *személyisége* van, 4) a nemzetközi életben részt vesz, aminek során a világi hatalmakkal együttműködik.

2006. május első napjaiban két, pápai kinevezés nélkül végzett püspökszentelés történt Kínában. A kínai állam a volt szocialista országokhoz hasonlóan, a világegyháztól elszakadó, alternatív (skizmatikus) katolikus egyházat hozott létre és tart életben a világegyház részét képező, pápához hű katolikus egyház mellett. Az illegitim szentelésekkel kapcsolatban a vatikáni szóvivő így nyilatkozott: „súlyos *seb az Egyház egységén*, amit – ahogy az ismert – számos kánoni szankció fenyeget”⁶⁴. Később hozzáteszi: „a Szentszék szeretné aláhúzni az Egyház szabadságának és tiszteletének szükségességét, valamint autonómiája és intézményei *bármilyen külső befolyástól való szabadsága* szükségességét, és őszintén kívánja, hogy hasonló elfogadhatatlan erőszakos cselekmények és megengedhetetlen kényszerítések nem ismétlődjenek meg.”⁶⁵ Az egyház egység-képéhez hozzátartozik, hogy intézményeit maga hozza létre, módosítja, szünteti meg, élükre saját maga nevez ki megyéspüspököket az egész világon (így Kínában is). Előre kihirdetett kánoni szankciók által kiközösíti azt, aki egyházkormányzat általi kinevezés nélküli püspökszentelésben részt vesz, tehát szankciók által védi egységét.

A nemzetközi jogi reflexió

Nem tartozik szorosan az önreflexióhoz, de annak a külvilág számára való értelmezhetőségét és elfogadhatóságát mutatja, hogy vannak olyan nemzetközi jogi megközelítések, amikkel – a bevezetésben említettekkel ellentétben – lehetséges az egyház nemzetközi jogalanyiságát értelmezni. A *szerződéselméleti* megközelítésű nemzetközi jogászok közül Mirabelli konkordátumra adott definíciója a következő: „eszköz, ami megvalósítja az Állam és az Egyház – mindkettő a saját rendjében – szuverenitását és kölcsönös függetlenségét”⁶⁶. Anzilotti szerződéselméleti alapon áll a jogalanyiság kérdéséhez, és ilyen alapon jut arra az álláspontra, hogy az egész egyház alanya a nemzetközi jognak. Általában is elmondható, hogy azok a nemzetközi jogászok, akik a konkordátumok alapján közelítik meg a kérdést, általában az egész egyház jogalanyiságát vizsgálják (állítják vagy kérdőjelezzik meg), mert a tematizációból adódóan ezt látják relevánsnak. Így adódik az a helyzet, hogy a legpozitivistább nemzetközi jogászok álláspontja áll a legközelebb a legegyházasabb egyházjogászokéhoz. Jóllehet azt

⁶³ Hozza: BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 136.

⁶⁴ *Pope Displeased by Illicit Ordinations in China*, 2006. V. 4., in www.zenit.org/english/ Hivatkozik is a hatályos kódex 1382. kánonjára, ami alapján a pápai kinevezés nélkül püspököt szentelő és a szentelt is automatikusan beálló, Szentszéknek fenntartott kiközösítésbe esik, ami az 1314. kánon szerint a szentelés tényével ipso facto beáll.

⁶⁵ Ti. a híradásból kiderül az is, hogy kényszerítették őket a szentelésre il. annak a elfogadására. *Vatican Statement on Illicit Ordinations in China*, 2006. V. 4., in www.zenit.org/english/

⁶⁶ MIRABELLI, M., *Dalla Costituzione alla revisione del Concordato*, in *Justitia*, 2 (1978) 1, 18.

gondolhatnánk, hogy az egyházjogtól – amitől ma sem állnak távol a természetjogi természetű érvelések – a jogtechnikára koncentráló pozitivisták véleménye lesz a legtávolabb. A meglepő egybeesésnek azonban – nézetem szerint – egyszerűen az az oka, hogy a pozitivista nemzetközi jogászok – a nemzetközi jog attitűdjének megfelelően – azokhoz a tényekhez ragaszkodnak, amiket a nemzetközi jog alanyai létrehoztak. Vagyis, ha az államok elfogadják az egyházat szerződő partnerek, az azt jelenti, hogy nyilván olyan formában fogadják el, ahogy az köti (hajlandó kötni) a szerződéseket – nyilván saját önképe alapján, vagyis a kánonjogi struktúrának ellent nem mondóan –, akkor a nemzetközi jogász ezt elméleti hivatkozásokkal nem bírálhatja felül. Ezért van az, hogy ebben a kérdésben a legpozitivistább nemzetközi jogászok álláspontja van a legközelebb az egyház önképéhez.

Azok a világi jogászok, akik elfogadják a *természetjogi* érvelést, szintén nem látnak nehézséget abban, hogy az egyház ilyen attribútumokat viseljen. Graziani abból vezeti le a követ küldési és fogadási jogot, hogy „Minden olyan társadalmi alakulat külkapcsolatai, melyek az *elsődleges jogrend* természetét viselik magukon, diplomáciai tevékenység alanyai, és szükség esetén diplomáciai képviselőkre bízák, hogy az őket küldő hatóságot az őket fogadónál képviselje a szuverenitás jogának kölcsönös gyakorlása során”⁶⁷. Itt a kulcsfogalom az 'elsődleges jogrend' (*societas perfecta, ordinamento giuridico primario*): Az egyház ennek kialakításával építette fel (jogtechnikai értelemben) azt a jogrendet, ami képessé teszi, hogy az államok jogrendjével analóg szerkezetű legyen, s így azokkal szerződés-technikailag kompatibilis legyen⁶⁸.

Egyház és kormányzata

Az egyház és a Szentszék viszonyát az egyházjogászok a következő változatokban modellezik⁶⁹:

- 1) egyes kánonjogászok a Szentszék (Vatikán Városállammal vagy anélkül) és az egyház kettős személyiségét mondják befelé is, és nemzetközi szinten is⁷⁰. A Szentszék és az egyház jogi személyiségét mind az 1917-es kánonjogi kódex⁷¹,

⁶⁷ GRAZIANI, E., *Diplomazia pontificia*, in *Enciclopedia del Diritto* XII, é.n., 597.

⁶⁸ Ld. a 198. oldalon.

⁶⁹ Bruno Bertagna felosztása. BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 127-130.

⁷⁰ Ezt a jogi logikai műveletet nem csak kánonjogászok csinálják, hanem egyes nemzetközi jogászok is, mégpedig azok, akik csak a Szentszéket mondják a nemzetközi jog alanyának, és az egyházat nem. Ők úgy érvelnek, hogy minden külügyi cselekvést tulajdonképpen az azt képviselő kormányzat végez, és így kifelé csak a kormányzat jelenik meg, mint cselekvő. Ez az *apparátus-állam modell*. Az apparátus-állam modellt használja az egyházra pl. Ottolenghi, az idősebb Arangio-Ruiz, Diena, D'Avack, a fiatalabb Arangio-Ruiz. ARANGIO-RUIZ, G., (junior), *Stati e altri enti (soggettività internazionale)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XVIII, 135-138.

⁷¹ Az 1917-ben kihirdetett törvénykönyv. *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus*, Typ. Pol. Vat 1974. (Rövidítése: CIC '17)

mind az 1983-as kódex⁷² alapján meg lehet különböztetni a kánoni jogrenden belül, kérdés, hogy ez kifelé mennyire érzékelhető ill. érzékeltetendő⁷³.

- 2) más kánonjogászok a Szentszék (Vatikán Városállammal vagy anélkül) és az egyház kettős személyiségét mondják befelé, de kifelé egyetlen jogalany⁷⁴. Ez a változat a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából életszerűbb.

Észrevétel: A kánonjogi belső szerkezet relevanciája az, hogy minden entitás, ami kifelé cselekszik valahogy, *saját valóságát képviseli* kifelé, s így számára ez az evidens kiindulási pontja. Az, hogy a külvilág milyen módon hajlandó vele szóba állni, legfeljebb feladatot jelent, a cél természetesen a belülről adódó célok rendjében alakul ki, amit ilyen vagy olyan eszközrendszerrel el kell érni. Látni fogjuk, hogy a jogi szerkezet állami jogi szerkezetekkel való homológiája az egyház nemzetközi cselekvőképességének egyik sarokköve.

Az 1983-as kódex 360. és 361. kánonja definiálja a Szentszékét: „Az Apostoli Szentszék vagy a Szentszék név [...] nem csupán a római pápát jelöli, hanem [...] a római kúria többi intézményét is.” „A római kúria, melynek segítségével a pápa az egyetemes egyház ügyeit intézni szokta, és amely az ő nevében és tekintélyével látja el feladatát [...] intézményekből áll; mindezek felépítését és illetékességét külön törvény határozza meg⁷⁵.”

XII. Piusz – már idézett – 1953. május 12.-i beszédében is szerepelt a Szentszék kormányzati szerepe (ld. a 37. oldalt). A Szentszék tehát az egyház legfőbb hatósága, az egyház kormányzata. Kormányzati feladatai közé tartozik az egyház – ahogy a kánon szövege hozza – az egyetemes egyház államokkal szembeni képviselte. Ha ezt a diplomáciai működést 'pápai'-nak vagy 'szentszéki'-nek vagy 'egyházi'-nak nevezzük, akkor ezekkel mind ugyanazt fejezzük ki. A Szentszék ugyanis a pápai egész egyházra kiterjedő igazgatási feladatait látja el a pápától delegált hatalommal⁷⁶, vagyis mint az egyház kormányzata, az egész egyház kormányzatát gyakorolja. Így a Szentszék diplomáciai tevékenysége általában az egyház tevékenysége az állammal irányában⁷⁷.

⁷² Az 1983-ban kihirdetett törvénykönyv. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1989., magyarul: *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex iuris canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Budapest 1986. (Rövidítése: CIC)

⁷³ Röviden arról van szó, hogy egy kormányzat és az, amely entitásnak az a kormányzata, a jogrenden belül jogi személyiség tekintetében általában elválík.

⁷⁴ Ezt hívják közösség-állam modellnek (Anzilotti, Morelli). A jogászok részéről a kormányzat és az általa képviselt entitás ugyan elválhat, de a nemzetközi kapcsolatok szempontból a kérdés föl se vetődik. A nemzetközi kapcsolatokban ugyanis egy kormányzat mindig az össz-entitás érdekében lép föl, s így *annak egy orgánuma*, és így éppen az, ami azt kifelé képviseli, a külvilág számára nem térhet el attól, amit képvisel (másképpen: egyetlen akarati alany van, ami az önérték követő tevékenységet végzi). A nemzetközi kapcsolatok szempontból tehát csak ez az 'egy személyiség' verzió értelmezhető. Az igaz, hogy az egyháznak gyakorlata, hogy a Szentszék és a Vatikán Városállam „címén” is vesz fel diplomáciai kapcsolatokat (a 174 diplomáciai kapcsolatból 7-8 ilyen van), ez azonban csak diplomáciai technika, és nem valós kettős személyiség (legalábbis a nemzetközi kapcsolatok szempontjából csak így értelmezhető). Ld. erről részletesebben: RÓNAY, M., *A Szentszék és a Vatikán Városállam viszonya a közbeszédben és a jogban* in *Külgügyi Szemle*, 3 (2004) 287-288.

⁷⁵ Ez a külön törvény jelenleg: IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor Bonus*, 1988. VI. 28, AAS 80 (1988) 841-930.

⁷⁶ Vagyis nem a saját jogán, hanem a pápa egész egyházra kiterjedő vezetési jogán (monarchikus vezetési mód esetében természetes).

⁷⁷ CIPROTTI, P., *Frammenti di diritto diplomatico pontificio*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Milano, 1988, 364.

Kint és bent, egyház és világi hatalom viszonya

XII. Piusz mondta: „Az Egyház [...] *ugyanazon a területen* él együtt az Államokkal, buzdításával *ugyanazokat az embereket* fogja össze, és számos formában és különböző szempontból *ugyanazokat az eszközöket* és *ugyanazokat az intézményeket* használja [...]”⁷⁸

Részlet a Jugoszláviával aláírt jegyzék protokolljából: „[...] Kormányja elismeri, a Szentszék lelki, egyházi és vallási karakterű hatáskörét a Jugoszláviában lévő Katolikus Egyház fölött, sértetlenül hagyva a Jugoszláv Szocialista Szövetségi Köztársaság belső rendjét.”⁷⁹

Az egyház tehát 1) terület és természetes személyek tekintetében osztozik az államokkal, 2) az államokkal – itt Jugoszláviával – elismerteti ugyanezek feletti, lelki ügyekben való saját joghatóságát, 3) ami joghatóság nem konkurál a világi joghatósággal, hanem „elmegy mellette”.

Ez a különállása nem csak egyes szerződésekben lelhető fel, hanem általában is. Cardinale szerint „Az egyház a legkorábbi időktől úgy van jelen a történelemben mint a világi társaságoktól jól elkülönített, saját célokkal és saját, szervesen felépülő, független és az Állammal szemben egyedi struktúrával, mintegy önmagában megálló társaság, az Állammal szemben [...] az egyenlőség kondíciójával.”⁸⁰ Az egyház magánál a természeténél fogva univerzális, [...] a nemzetközi életben saját jogi képessége alapján vesz részt⁸¹. Graham szerint a pápai diplomácia lényege: Róma állandó szembenállása a hatalmakkal⁸². Bár ezt a szerző csak az 1815 utáni helyzetre érti, szerintem azonban ez általánosan is, a történelem korábbi időszakaira is jellemző.

Az egyházi közigazgatás függetlenségének ma fontos része a püspökök egységes, szentszéki kinevezése. Ezért az egyház a történelem folyamán sokat harcolt, ma – kevés kivételtől eltekintve – általánosan elismerik. A kevés kivétel között van a Kínai Népköztársaság. Jellemző Giovanni Lajolo érsek, a Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok Részlege prefektusa (az újságírók külügyminiszternek szokták nevezni) egy minapi nyilatkozata. „[...] ahogy a világ minden más országában, az Egyház Kínában sem kér semmi előjogot; mindössze azt akarja, hogy úgy szervezhesse meg magát, ahogy jónak látja.» [...] Az Egyház püspökök kijelölésére vonatkozó joga »a kánonjogban van szabályozva, és sehogyan sem lehetséges, hogy ez abba a formába alakuljon át, ahogy a Kínai állam van szabályozva«” mondta a prelátus. [...] Lajolo érsek kitért a Kína és a Szentszék közötti diplomáciai viszony normalizálódására is, utalva arra, hogy »javítaná a társadalmi békét a kínai lakosság körében, ha Kína nem szakítaná azt szét az úgynevezett Hazafias Egyháznak kényszerítetten engedelmeskedőkre és az egyetlen, a Pápával, Péter

⁷⁸ *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XIII, 1952, 426.

⁷⁹ 1966. VI. 25. in CIPROTTI-ZAMPETTI, *I concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI*, Milano 1976, 101-103. Valamint CIPROTTI, P., *Frammenti di diritto diplomatico pontificio*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Milano, 1988, 362-363. Nincs publikálva az Acta Apostolicae Sedisben. Így a Szentszék részéről csak megbeszélések jegyzete, nem minősül nemzetközi szerződésnek.

⁸⁰ CARDINALE, 1961/22, 57.

⁸¹ CARDINALE, 1961/22, 57.

⁸² GRAHAM, R., A, *Introduction: Reflections on Vatican Diplomacy*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 3.

Apostol utódjával, Krisztus Vikáriusával közösségben lévő Katolikus Egyházhoz tartozókra⁸³.»⁸⁴ A híradás szövegén belül, az első két idézett mondatban a prefektus a püspökök kinevezésének egyházban szabályozott jogi rezsimének a kínai államtól függetlenül felálló voltát állítja és védi, majd a kínai állam jogi rezsimével hozza párhuzamba (azt sugallva, hogy a két jogrend viszonyát egyenrangúan értelmezi), egyszersmind kizárja annak illetékességét a kérdésben. A harmadik idézett mondatban sérelmezi, hogy a kínai állam létrehozott egy „állami egyház”-at, ami konkurál a katolikus egyházzal⁸⁵. Ezek a mondatok jól jellemzik a katolikus egyház államokkal és azok jogi vertikumával való viszonyára vonatkozó mai hivatalos szentszéki politikát.

A külügyi, diplomáciai tevékenység

A diplomáciai intézményrendszert és annak működését jelenleg a *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* kezdetű motu proprio⁸⁶ szabályozza. Ebben olvashatjuk az egyházi diplomácia elveit:

„Saját lelki küldetésünkől eredő jogon, amit történelmi események sok évszázados sorozata is indokol, küldötteinket azon Államok legfelsőbb hatóságaihoz is küldjük, melyekben a Katolikus Egyház meggyökeresedett vagy legalább valamilyen módon jelen van”⁸⁷. A pápai diplomácia célja: „Az a bizalmas párbeszéd, ami akkor jön létre, amikor hivatalos viszony létesül a két társaság⁸⁸ között – amit az a sokrétű szokás és a szokásjog szentesít, amit a nemzetközi jog megfogalmaz és kodifikál – lehetőséget ad, hogy gyümölcsöző egyetértést hozzunk létre és olyan berendezkedést (tevékenységet) létesítsünk, mely valóban mindenkinek hasznos.”⁸⁹

Tehát azt olvassuk, hogy az egyház ezt a tevékenységet 1) a lelki küldetése jogából eredezteti, 2) a nunciosokat államfőkhöz – vagy velük egyenlő elbírálás alá eső hatóságokhoz – küldi, 3) a nuncius küldésének motiváló tényezője, hogy az adott területen van az egyháznak élő egyházrésze, 4) célja a két társaság, vagyis az egyház és az állam közötti párbeszéd, ill. kölcsönös előnyön alapuló együttműködés létrehozása / fenntartása.

ad 1) Az, hogy világi jogászok a 'lelki küldetéssel' nehezen tudnak mit kezdeni, a mi szempontunkból közömbös. Itt az a lényeg, hogy ezzel a jog ilyen eredeztetésével az egyház teljesen elhárítja azokat a reflexiókat, amik szerint az egyház államok koncessziója folytán végezhet nemzetközi cselekményeit. Bertagna – Varalta és

⁸³ A nyilatkozat azzal kapcsolatban látott napvilágot, hogy a kínai kormánynak engedelmes Hazafias Egyház 2006. IV. 30. körül érvényesen szentelt püspökökkel, viszont pápai kinevezés nélkül több püspököt szenteltetett. Ez a Kína és a Szentszék közötti diplomáciai kapcsolatfelvétel lassú folyamatát most erősen megterheli.

⁸⁴ Az egész idézet a Zenit hírügynökség híradásának fordítása. 2006. VI. 6. in www.zenit.org/english/ A törvénytelen szentelésekről bővebben: www.asianews.it/dos.php?l=en&dos=71

⁸⁵ Erre a szocialista országokban több helyen is volt példa. Európában pl. Csehszlovákiában meg is valósult, Magyarországon csak az egyházon belül hozták létre az u.n. békepapi mozgalmat, föllazító céllal.

⁸⁶ Kb. ágazati törvény, vagyis olyan jogszabály, ami egy igazgatási ágazatot teljes egészében újraszabályoz.

⁸⁷ PAULUS VI, MP *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, De munere legatorum romani pontificis, 1969. VI. 24., in AAS 61 (1969) 476.

⁸⁸ A két társaság az egyház és az állam. Ez a szöveg kontextusából és a motu proprio gondolkodásmódjából világos.

⁸⁹ PAULUS VI, *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, 477.

Onclin nyomán – ezt így foglalja össze: „[...] az Egyház alanya ill. személye a nemzetközi jognak, mégpedig nem minden jogi alap nélkül, pusztán jóindulatból, nem a történeti Pápai Állam szuverenitásának túléléseként, nem a pápa személyének szóló szuverenitás történeti hagyománya miatt, nem a nemzetközi jog fiktíven előállított „hatalmak közötti jog” fogalma miatt, hanem eredeti szuverenitása miatt, amihez nincs szüksége koncesszióra vagy konstitutív [azt létrehozó] elismerésre, bárki részéről jöjjön is az”⁹⁰.

ad 2) és 4) Ez a diplomáciai forma két olyan entitás között jön létre, amik egymástól függetlenül és önjogon képesek teljes diplomáciát működtetni. A *motu proprio* ’két társaság’ kifejezése egyértelmű utalás a *societas perfecta seu sufficiens* elvre, melynek másik kulcsfogalma a szuverenitás, vagyis hogy az ilyen társaságok szuverének⁹¹.

ad 3) és 4) E két társaság a diplomáciai kapcsolatban külügyileg értelmezhető kompromisszumokat munkál ki. A ’gyümölcsöző egyetértést hozunk létre’ és a ’mindenkinek hasznos tevékenység’ kifejezések a diplomácia ill. a külügyek tipikus kifejezésformái. Ezzel szinte kínálja, hogy mivel az egyház ebben a diplomáciai tevékenységben a klasszikus külügyi módszerek alapján képviseli önmagát, ezt a képviseleti tevékenységet a klasszikus külügyi módszerek, a nemzetközi kapcsolatok tudomány tipikus ismeretszerző módszerei alapján elemezzük. Ugyanebben a két kifejezésben az is benne van, hogy az egyház az *önérdek tételezés és önérdek követés* alapvető külügyi elve alapján végzi a diplomáciai tevékenységet. Azt is látjuk, hogy ezt a helyi egyházrésze védelmére és a helyi állammal szemben végzi.

Ez a dokumentum és a Szentszék államokkal kötött szerződése is természetesen nyilvánosak, így amikor egy állam a Szentszékkal diplomáciai kapcsolatot létesít, tudja, hogy egy ilyen önképű partnerrel tárgyal.

Az 1917-es kódexben a nunciusok jogi főalakzata a 265. kánonban található: „A Római Pápának a világi hatalomtól függetlenül joga, hogy a világ bármely részébe [...] követet küldjön”. Az 1983-as kódex a 362. kánonban adja a nuncius főalakzatát: „A római pápának született és szuverén joga, hogy követeket küldjön [...] az államokhoz és hatóságokhoz”⁹², továbbá, hogy ezeket áthelyezze és visszahívja, mégpedig [...] a nemzetközi jog szabályainak megtartásával”.

⁹⁰ VARALTA, Z., *Sintesi schematica del programma di Diritto Internazionale ecclesiastico*, I, Roma, 1977, 33-37.; ONCLIN, W., *L'ordre juridique canonique devant l'État*, in *Revue de Droit International et de Droit comparé*, 31 (1954) 12.; BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 146.

⁹¹ Annak okáról, hogy ebben a *motu proprio*-ban és általában az egyházban ilyen természetes az egyház és az állam ilyen szemléletű közös nevezőre hozása, a szuverenitáselméletéről szóló fejezetekben részletesen lesz szó.

⁹² Ez a ’hatóságok’ kifejezés itt a nemzetközi élet államoktól különböző alanyaira vonatkozik, mint pl. a nemzetközi szervezetek vagy a nasciturus állapotban lévő államok.

A 1917-es kódexben a 'világi hatalomtól függetlenül' kitétel azért szerepelt, mert a római kérdés⁹³ még megoldatlan volt. Ez a kánon azt az akkor de facto helyzetet kanonizálja a belső jogban, hogy a pápa világi birtok híján, ti. a Pápai Állam elvesztése után is képes az aktív és passzív követjogot gyakorolni.

Az egyházi diplomácia karaktere

II. János Pál többször kifejezte, hogy a pápai diplomáciát – több más intézménnyel együtt – a pápa egyetemes küldetése egy szervének tekinti⁹⁴, valamint, hogy az egyházi diplomácia elsődleges karaktere egyházi, szakrális, vagyis benne az egyház működik, s mint ilyen, papi, szakrális feladat⁹⁵. A japán nagykövet a pápát egyszer „a morális erő szuverén letéteményesének” („depositario sovrano della forza morale”) nevezte⁹⁶. Ezt a morális erőt egyébként egyes nemzetközi jogászok is érzékelik, mint pl. Giuseppe Balladore-Pallieri. Ő azt mondja, hogy „[...] a Szentszék személyisége, ami a nemzetközi Közösség *eredeti személye*, ami személyiségét ipso iure szerzte, és amit a Szentszék nem a világi birtokai alapján szerzett, hanem *lelki hatalma* [autorità spirituale] *alapján*”⁹⁷.

A diplomáciai tevékenységre is igaz a '83-as kódex 145. 1§-a, hogy ti. az egyházi hivatalokat lelki cél érdekében kell gyakorolni⁹⁸. A diplomácia mint eszköz sok olyan fellépésre ad lehetőséget a Szentszéknek, ami noha spirituális célú, de világi eszközrendszerrel történik, és amire e nélkül nem volna képes.⁹⁹

A tanítás egységessége és az egyház egységessége

Visszautalva a Sollicitudo omnium Ecclesiarum egyházi diplomáciai működést a 'lelki küldetésből' eredeztető jogi alakzatára, az egyházi diplomáciai tevékenység pápák és a hatályos kódex által említett *szakrális karakterére, lelki céljára*, látható, hogy az egyház a külügyi tevékenységét – tartalmát tekintve – szakrálisnak tartja. Ebből viszont az következik, hogy az egyházi külügyi tevékenység jogi szabályozása csak a felszín, az eszközrendszer, a forma, *tartalmát* (az egyes külügyi megnyilvánulások kiváltó okait és az

⁹³ Római kérdésnek nevezik az 1870 (a Pápai Állam debellációja) és az 1929 (a lateráni szerződés) közötti időszakot, vagyis amikor a Szentszéknek nem volt világi birtoka. Ekkor is gyakorolta a követjogot, és kötött nemzetközi szerződéseket is, és általában mindazt a szuverénekre jellemző tevékenységet amit 1870 előtt gyakorolt. Így a római kérdés ugyan az egyházi diplomácia nehéz korszaka volt, mutatis mutandis azonban erős érv amellett, hogy az független a világi birtok meglététől, és az az egyház mint az egész világon elterjedt társaság működése. A diplomáciai gyakorlat legalábbis ezt támasztja alá, ami lehet, hogy nemzetközi jogilag nehezen követhető, de a nemzetközi kapcsolatok szempontjából éppen ez, vagyis a gyakorlat a lényeges és döntő.

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la santa Messa celebrata nella Nunziatura Apostolica in Italia il 7 maggio 1989*, in *Osservatore Romano*, 1989. V. 8-9, 4.; *Discorso ai Superiori e agli Alunni della Pontificia Accademia Ecclesiastica ricevuti in udienza il 21. gennaio 1989*.

⁹⁵ Ld. a pápa beszédei az *Accademia Pontificia Ecclesiastica*n 1982. III. 25-én, 1983. V. 28-án, 1984. I. 30-án, 1985. V. 6-án, és 1988. I. 18-án. Hivatkozta: MUCCI, G., *La diplomazia pontificia dopo il concilio*, in *Civ.Catt.*, 1989., II. 535-546.

⁹⁶ *L'Osservatore Romano*, 1957, 2-6.

⁹⁷ Ő, ahogy ebből a mondatból is látszik, pl. Anzilottitól eltérően, mindig a Szentszékot nevezi nemzetközi alanynak, az egész egyház alanyiségét nem is tárgyalja. BALLADORE-PALLIERI, G., *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1952, 106.

⁹⁸ Vö. BARBERINI, *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica* IX. (é.n. kb. 1992.) 5.

⁹⁹ CAVALLI, F., *Spiritualità di fini e di metodi della diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 1963/I, 139.

elérendő célokat) viszont az *egyház teológiai* argumentációval megalapozódó valósága *determinálja*. Ezért szükséges dióhéjban az egyház teológiai reflexióját is áttekinteni.

XVI. Benedek mondta első bíborosi konzisztóriumán: „A rendes nyilvános ülés jeleníti meg a legvilágosabban az Egyház egyetemes természetét, ami azért terjedt el az egész világon, hogy hirdesse Krisztus, a mi Megváltónk Jóhírét”¹⁰⁰. Korábban, Az *egyház és annak határa* alcímben (ld. a 37. oldalt) idéztem XII. Piusz és Cardinale mondásait, amikben szintén megmutatkozott az egyház egyetemességének tudata.

Ahogy a '83-as kódex Szentszék-definíciójában is láttuk, az egyháznak állandó jelzője az „egyetemes”. A „katolikus” szó a *κατα όλον* (= egész szerint) kifejezésből származik, amiből már eleve sok mindenre következtethetünk az egyház önképéről és várható külvilággal kapcsolatos viszonyulásáról. Ez a katolicitás két fontos részből áll, a tanítás egységességéből és az egyház egységességéből. Az egyház *katolicitásának tudata* és az ebből következő *feladat*, ami ennek a tulajdonságának a *folyamatos elérésére ill. megtartására* irányul, nem új keletű. Történeti vizsgálat nélkül, csak mint inputot bevezetem, hogy a tanítás és az egyház egységessége – mint az egyház eredendő tulajdonságai –, a Konstantin előtti korban tudatosult. Egyszersmind tudatosult – mint emberekre bízott intézmény számára – az a *feladat*, kihívás, ami *egységességük permanens fenntartása* irányul. Ezek a tulajdonságok feladatszerűen úgy fogalmazhatók meg mint 1) a tanítás egységessége megtartására vonatkozó kötelezettséget, tehát egységes kommunikáció feladatát jelenti, másrészt 2) a szervezet egységességét ill. az annak megtartására-javítására irányuló kötelezettséget jelent. Ahogy láttuk, ezek Krisztustól eredő kötelezettségek, vagyis olyanok, amelyek fölött az egyház nem diszponál, vagyis a kifelé irányuló aktivitás az egyház számára nem opcionális.

Képletszerűen fogalmazva:

Ha az egyháznak tulajdonsága, akkor feladata is, hogy

- a) **minden korban** EGYSÉGES ÜZENETTEL VISZONYULJON A KÜLVILÁG felé,
- b) az egyház mint közösség (Isten népe) EGYSEGESSÉGÉT **minden korban** FENNTARTSA.

E két feladat együttese, egyszerre *alapja és kényszere* az egyház kifelé irányuló aktivitásának. Alapja azért, mert ezek tudatosulása és feladatként való megfogalmazása nélkül nem jelentkezik igény egységes kifelé irányuló működésre, vagyis az egyes helyi közösségek külön-külön élnék keresztény életüket. Egyben kényszert is jelent, mert (Krisztustól eredő feladatok lévén) az egyház számára nem opcionális, hogy szeretné-e végezni vagy sem.

A tanítás egységességének és az egyház egységességének ezen gondolkodásmódbeli igénye a konstantini kor előtti időszak végére (IV. század eleje) kialakult. Noha jogi és más intézményes szankciót még nem kapott, a konstantini kor vizsgálatakor mint az *általános kifelé irányuló aktivitás* meghatározó elveként már kell vele számolni. Konkrét formában pedig az ennek a kornak a tárgyalását követő teoretikus reflexióban kell alapul venni.

¹⁰⁰ XVI. Benedek beszéde az első nyilvános konzisztóriumon. 2006. III. 24. in www.zenit.org/english

1.2. Gondolkodásmódbeli tipikumok

Ezek után szükséges még egyes az egyház gondolkodására jellemző gondolkodási tipikumokat megismerni. Ilyen a külső formák adaptációja, az önkép és a külvilágról kialakított kép ill. e kettő viszonya, valamint a tanítás egységessége és az egyház egységessége mint az egyház általános kifelé irányuló aktivitása normája, célja. Ezek ugyanis a történeti adatok értelmezésénél alapvető fontosságú értelmezési elveket fognak jelenteni.

Az általános kifelé irányuló aktivitás

Az *általános kifelé irányuló aktivitás* mint kategória bevezetése azért fontos, mert a külügyi tevékenység ennek részét fogja alkotni. Ez azért szükségszerű, mert az egyház szakrális társaság, így a külvilághoz való viszonyát, a külvilág felé irányuló minden mozdulatát elsődlegesen szakrális önreflexiója fogja determinálni, így a külvilággal kapcsolatos tevékenysége vizsgálatakor ezt a determinációt ismerni kell és a magyarázat kialakításakor fel kell használni. Ennek az általános kifelé irányuló aktivitásnak 1) *tartalma* elsősorban az egyház tanító és megszentelő tevékenysége, 2) *normája* a tanítás egységessége és az egyház egységessége, 3) ehhez adódóan pedig mindaz az erőfeszítés, amivel ezeket a fő tevékenységeket segíti. Ez utóbbi, taktikusabb, emberi erőfeszítés kategóriájába fog tartozni a külügyi tevékenység is. Ezt mások – kevésbé kategorizált formában – így fejezik ki: „A Szentszék a mai, modern értelemben vett nemzetközi közösségbe úgy tagozódott be, mint a római pápa egyházban gyakorolt primíciális funkciójának gyakorlása, úgy, *ahogy azt az emberiség történeti, társadalmi valóságában gyakorolja, melyben a vallási és tágabban a lelki értékek tanújaként lép föl [...]*”¹⁰¹; „[az egyház] ezért munkálkodik az emberiségben, és az emberiség tudatában, ahogy öndefiníciója is: az üdvösség *spirituális-institucionális közössége*”¹⁰².

A 'kívről származó struktúrák adaptációja' elve

A diplomáciai tevékenység kétségtelenül nem lényegi eleme az egyház szakrális küldetése megvalósításának¹⁰³, vagyis a teológiai premisszákból nem lehet levezetni, hogy ennek a társaságnak diplomáciai tevékenységet kell végeznie. Az előző pontban viszont láttuk, hogy az egyház kitart amellett, hogy *diplomáciai tevékenysége célja lelki javakra* – és az azokban való munkálkodáshoz szükséges anyagi javak biztosítására – *irányul*. Amikor egy aktor tevékenységét vizsgáljuk, szükséges megvizsgálni, hogy az milyen célból végzi a tevékenységet, mit akar vele elérni, utána pedig látni kell, hogy hogyan állítja elő az azokhoz szükséges eszközöket. Ezeket a történeti és politikai kontextusban

¹⁰¹ BERTAGNA, 151.

¹⁰² VI. Pál ENSZ-ben mondott beszéde: PAOLO VI, Discorso all'ONU, in AAS 56 (1965) 131-136; Vö. CASAROLI, A., *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano, 1987, 598-602.

¹⁰³ CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia*, in *Studi cattolici*, 1961/21, 60.

lehet megérteni. Ilyen logikával közelíti meg a kérdést Cardinale is: „a világi társadalommal való hivatalos kapcsolataiban a *vallási érdekek védelmére* és azon *szükséges eszközök* felhasználására szorítkozik, melyek saját küldetése gyakorlásához elengedhetetlenek”.¹⁰⁴ Fordítva is felvethetjük a kérdést – így teszi Barberini is –, hogy a nemzetközi jogban alapvető elv, hogy a nemzetközi közösség minden alanya a saját jogait és a saját hatalmát gyakorolja a saját természetének és saját érdekeinek megfelelően¹⁰⁵. Ő tehát abból indul ki, hogy azt tapasztaljuk, hogy a Szentszék gyakorolja a diplomáciát, az ebből a tényből adódó kérdés pedig az, hogy e tevékenység eredményei hogyan realizálódnak a saját céljainak megfelelő körben.

Bármelyik logikával is közelítjük meg a kérdést, azt látjuk, hogy a cél és az eszközrendszer *eltérő természetű*. Ez azonban magyarázatot igényel.

A célok és az eszközök természete közötti meg nem felelés nem csak az egyház szoros értelemben vett diplomáciájára jellemző, hanem akkor is gyakran találkozunk vele, amikor az egyház jogi strukturálása alakulását vizsgáljuk, sőt az *eszközök és módszerek* egyházon kívülről való *kölcsönvétele* az egyházban széles körben, a teológiai gondolkodásban is alkalmazott technika¹⁰⁶.

A '*kívülről származó struktúrák adaptációja*'¹⁰⁷ olyan természetű tevékenység az egyházban, mely az egyháznak egy már *korábban is meglévő tulajdonságát* dolgozza ki, domborítja ki az *adott kor eszközeivel*, és ezzel az egyház egy meglévő tulajdonságát 1) az egyházban nagyobb hatékonyságúvá teszi, 2) a külvilág számára érthetőbbé, az egyház számára érvényesíthetőbbé teszi. Az adaptáció során 1) az egyház természete nem változik meg, csak az éppen szóban forgó része, aspektusa jobban kifejtődik, világosabbá válik, 2) ez a tulajdonság más tulajdonságainál hangsúlyosabbá válhat, hiszen ez a tulajdonsága a rajta végrehajtott munka eredményeképpen hatékonyabb működésű lesz. Ezáltal az egész egyház működésében a történelem során értelemszerűen történhetnek hangsúlyeltolódások¹⁰⁸.

Az egyház mindig a *konkrét* élet által támasztott *kihívásokra válaszol*, és – mivel a küldetése a külvilág felé szól, ill. maga is a külvilággal szoros kapcsolatban él – a válaszokat a külvilágból inspirálódva, annak nyelvén kell, hogy megfogalmazza. Ebből adódóan, 1) az egyházban hordozott kinyilatkoztatott anyagon alapuló tanításnak és 2) az egyháznak mint közösségnek, ill. szervezetnek a kiépülése is *azoknak az egyházi válaszoknak a története, amiket az egyház a külvilág által feltett kérdésekre adott*. Mivel pedig a világból jövő kihívások mindig valamilyen konkrét irányúak, azok megválaszolása valamilyen konkrét technikát igényel. Ebből pedig nem egy nyílegyenes egyházi

¹⁰⁴ CARDINALE, I., *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris-Tuornai-Rome-New York, 1962, 185.

¹⁰⁵ BARBERINI, *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica* IX., é.n. (kb. 1992.), 3.

¹⁰⁶ IOANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Fides et ratio*, 1998. 09. 14., in

www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_it.htm

¹⁰⁷ Ezt a formulát ebben a formában – a *Fides et ratio* megfogalmazásai alapján – én alakítottam ki. Ennek az elvnek hosszú története van.

¹⁰⁸ Olyan példákat, melyek azt mutatják, hogy egy-egy korban az egyháznak valamilyen konkrét képessége, cselekvésének valamelyik szabadsági foka gyorsabban fejlődött, mint mások, nagyon sokat lehetne hozni. Pl. a jogi aspektus a szuverenitási ill. az alkotmányjogi adaptáció idején valószínűleg más szabadsági fokok rovására erősebbé vált, míg esetleg más eszközök kevésbé gyorsan fejlődtek, stb..

gondolkodás- és érvelés-történet bontakozik ki, hanem egy a világgal kölcsönhatásban, párbeszédben álló egyházé¹⁰⁹.

Azáltal, hogy az egyház a kívülről származó struktúrák adaptációjának gyakorlatát végzi, lehetővé válik számára, hogy a szakrális alapon álló és immutábilis Üzenete, intézményi alapformái és a folyton változó külvilág között olyan megfeleltetést hozzon létre, ami egyrészt képes hosszú távon megtartani ezt a hordozott Üzenetet, másrészt képes azt – az egyház kommunikációs kötelezettségének megfelelően – a folyton változó külvilággal időről időre stacioner módon közölni.

A 'kívülről származó struktúrák adaptációjának elve' az egész dolgozat folyamán fontos *felhasználandó magyarázat-kereső elv* lesz. Eszerint az egyház időről időre úgy oldja meg a kor kihívásaira adandó válaszát, hogy megoldási sémákat vesz át a külvilágból, és saját, szakrális anyagát strukturálja vele újra. Megfordítva: ha az egyházban valamilyen a külügyi - diplomáciai tevékenységhez kötődő, ahhoz közel álló területen (intézmények, jogi struktúra alakítása, külügyi tevékenység módszertana) valami változást, *újdonyságot* találunk, azt *annak fogjuk tulajdonítani*, hogy az egyház valamilyen, a külvilágból érkező kihívást érzékelt, és arra válaszul adaptált valamilyen megoldás(módo)t.

Az önkép és a külvilágról kialakított kép jelentősége egy külügyi tevékenység-történet vizsgálatakor

Mindez egy olyan olvasónak, aki az egyházzal /egyházakkal kapcsolatban eddig pl. a magyar belső államjog keretében foglalkozott, vagy vallási kérdéseket egy-egy ország vagy nemzet szem előtt tartásával kutatót politológiai, szociológiai vagy más társadalomtudományi nézőpontból, annak az egyház önképe erősen túldimenzionáltnak tűnhet. Itt azonban egyértelműen *a nézőpontok különbségéről* van szó. Az állam relativizálja az egyház(ak)at, az egyház relativizálja az állam(ok)at. Azt azonban szem előtt kell tartani, hogy egy aktor adott pillanatban mutatott *viselkedését* saját, akkori *önképe alapján alakítja ki*. Ezt viszonyítja a *külvilágról kialakított* saját, akkori *képéhez*, és a kettő közötti *viszony értelmezése* fogja viselkedését motiválni¹¹⁰. A római Accademia Pontificia Ecclesiasticán az egyház önképének elsajátítása – természetesen – a tananyag alapvető részét képezi. Utána egy életen keresztül ez lesz a kiindulópont, ami alapján a külügyi funkcionárius a hivatali munkáját ellátja. Ha tehát az egyház külügyi tevékenységének mozgatórugóit akarjuk értelmezni, magyarázni, akkor ezt az önképet kell megérteni, átlátni, ebből kell kiindulni. Annál is inkább, mert a tárgyalópartnerek ezzel a (határozott önképpel rendelkező) féllel tárgyalnak, és ha azt látjuk, hogy ez a diplomáciai tevékenység

¹⁰⁹ Az egész világ így működik, vagyis, hogy a fejlődés adott korban bizonyos területeken zajlik, és nem egyenletesen. Az egyház esetében ez éppen így természetes. Mindössze azért tesszük föl ezeket a kérdéseket, mert azt szoktuk meg, hogy az egyház tanítása egyetemes címzésű, általános, és egyenletes. Intencionálisan valóban ilyen is, a gyakorlatban viszont a szakrális mellett jelen van az emberi karakter is, ami fejlődik, és az emberi fejlődés mindig egyenetlen.

¹¹⁰ „A szubjektív érdek fogalmán azt a meggyőződést értjük, ami az aktor pillanatnyi elgondolása arról, hogy identitásbeli szükségleteit hogyan érje el.” WENDT, A., 232.

működik, üzemel, akkor nem lehet, nem érdemes azt mondani, hogy az egyik fél önképe túldimenzionált vagy életszerűtlen, hiszen látjuk, hogy működik. A nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontja ebből a szempontból sokkal gyakorlatiasabb, mint a nemzetközi jogé.

Graham szerint „[...] a Szentszékeknek joga van hozzá, hogy a saját diplomáciai tevékenységét saját maga értelmezze, a saját nézőpontjából. Ha ezzel nem számolunk, azt mondanám, azt kockáztatjuk, hogy teljesen félreértjük mindazt, ami a történelemben történt.”¹¹¹ Tehát a történész is erre a következtetésre jut a saját, történeti-történész elven alapuló szemlélet-kialakító mechanizmusa alapján. Ez nekem, a személyes szemléletemben azért fontos érv, mert ha kutatók különböző érveléstechnikai mechanizmusú valóság megértési utakon is ugyanarra a következtetésre jutnak, akkor annak számomra nagyságrendileg nagyobb meggyőző ereje van.

A nemzetközi kapcsolatok tudományon belül Alexander Wendt épített fel ebben témában szisztematikus reflexiót. Wendt szándéka az volt, hogy igazolja azt a tudományos gyakorlatot, hogy az államokhoz, mint valóságos, egységes *aktorokhoz szándékot rendeljen*¹¹², és ez alapján magyarázza annak nemzetközi tényeit. Az egyház esetében van egy jól körülírt és könnyen megismerhető identitás, és az egyház nemzetközi tényeiből világos, hogy azokat egyértelműen ennek az identitásnak az irányítása alapján alakítja ki. Wendt nemzetközi politikaelméleti munkáját tekintjük úgy, mint egy olyan kísérletet, hogy megpróbálta a nemzetközi politikaelmélet eddigi aktorok jellemzésére alkalmas eszközrendszerét (terület mérete, gazdasági erő, katonai erő, lakosságszám, esetleg szellemi potenciál, intézményes konszisztencia, stb.) egy újabb aktor-jellemző eszközzel kibővíteni, ami az aktor identitása. Ezzel az új aktor-jellemző eszközzel a nemzetközi jelenségek vizsgálata újabb dimenzióval bővíthet. Az egyház esetében a terület, a gazdasági és katonai erő hiányzik, viszont van intézményes konszisztencia, együttmozgó létszám (ha nem is lakosságszám), szellemi potenciál, és ezekhez Wendt nyomán hozzájöhethet az identitás ereje, annak a külvilághoz való viszonyt befolyásoló-meghatározó potenciálja. Ez tehát egy újabb lehetséges kulcs az egyház külügyi viselkedésének magyarázatához. Ráadásul az egyház olyan aktor, ahol az identitás az aktor-jellemzők közül talán a legerősebb, így ettől eltekinteni nem lehet. Ezért hosszabban is lehetne / kellene tárgyalni az identitás kialakítására, fenntartására, fejlesztésére fordított egyházi energiát, valamint eleve az identitás eredetét, kialakulását, idők folyamán való alakulását is szükséges volna vizsgálni, mert az adhatna mélyebb viselkedés-magyarázatokat. Ebben a dolgot az azonban nem távolodok el a nemzetközi kapcsolatok tudományban manapság szokásos és érthetőnek elfogadott történeti és jogi input-adatokból való munkától.

¹¹¹ Ezt válaszolhatjuk Ryallnek és Valliernek is (ld. a 9. és a 10. lábjegyzeteket). Az idézet: GRAHAM, R., A., *Introduction: Reflections on Vatican Diplomacy*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 1.

¹¹² WENDT, A., 243.

Ebben a fejezetben az egyházi önreflexió azon részét és csak annyiban tekintettük át, amelyik és amilyen mértékben az az egyház külügyi tevékenységének megértéséhez szükséges.

Az önképnek ezt, a nemzetközi kapcsolatok szempontú vizsgálat számára releváns részét úgy is felfoghatjuk, hogy az az alapvető szempontokat adja meg az egyházi külügyi apparátusa számára, amiknek megfelelően tevékenykedniük kell. Ebből következően – némileg leegyszerűsítve – úgy is tekinthetjük a következő fejezeteket, hogy azt tekintjük át a történelem folyamán, hogy az egyháznak valóban sikerül-e *ezeket* az önmagával szembeni elvárásokat teljesíteni a külvilággal szemben. Ez egy fontos szempontot fog felvetni, ti. azt, hogy az egyház külügyi tevékenységét nem kell / nem szabad olyan elvárások elé állítani, amiket az egyház nem vár el önmagától (pl. államisági kritériumoknak való megfelelés). E szempont kifejtése a történeti vizsgálat után egy külön erre a célra szolgáló fejezet tárgyát fogja képezni¹¹³.

¹¹³ Ld. Az *egységesség vizsgálata* c. fejezetet a 227. oldalon.

2. AZ EGYSÉGESSÉG ÉRZÉKELTETÉSE, A TÁGYALÁSI ERŐ

2.1. Bevezetés

Az egyház külügyi tevékenységének a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével való vizsgálata – a bemutatott két cikktől eltekintve – újdonság. Ezért úgy kezdem a tárgyalást, hogy az első főfejezetben az eddig szokásos technikákkal (nemzetközi jog, kánonjog, politikatörténet) kihozható eredményeket a nemzetközi kapcsolatok tudomány elvei és szemlélete szerint rendezem és mutatja be. Ebből láthatóvá válik, hogy lehetséges az *eddig* vizsgálati módszerekből multidiszciplinárisan felépülő módon adódó *eredményeket úgy szemlélni*, hogy azoknak *a nemzetközi kapcsolatok tudományban érvényes jelentésük legyen*. Ez egy olyan témánál, amit eddig a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével átfogóan még nem vizsgáltak, azért fontos, mert megmutatja, hogy a téma nemzetközi kapcsolatok szempontú szemlélete 1) nincs ellentmondásban a korábbi részeredményekkel, 2) felhasználja azokat és saját technikáival (külügyi cél- és eszközrendszer vizsgálata, külügyi intézményalakítási stratégia vizsgálata, a mindenkori érdektételező és az érdekkövető magatartás mechanizmusa ill. annak változása, az aktor saját értelmezésű „kint és bent” ill. „én és a külvilág” viszonyrendszerében való szemlélete) építi tovább. A dolgozat logikája szempontjából pedig azért fontos, mert az eddig ezzel a szemlélettel még kutatatlan témát nem kell mint előzmény nélkül előadnom, hanem van mire építenem.

A fejezet az I. hipotézis bizonyításával foglalkozik: Az egyház *külügyi tevékenysége lényege*, hogy érvényt szerez egységesség-elvének.

4.2. A diplomáciai működés szabályozása

Az egyházi jogrend mint az egyházi diplomáciai intézményrendszer feltétele és hordozója

A hatályos kódex 3. kánonja szerint a Szentszék által kötött nemzetközi szerződések a kódex ellentétes előírásai ellenére hatályban maradnak¹¹⁴. Ezzel tehát a törvényhozó azt a szokásos rendet tartja meg az egyetemes egyházjog számára is, amit általában minden ország megtart a nemzetközi jog és saját jogrendje viszonyában: a nemzetközi jogi szerződések magasabb jogot képeznek a jogrend belső jogához képest. Ez az elv alapvető ahhoz, hogy a konkordatárius szerződések hatályosulási mechanizmusa a partnerek számára jogilag értelmezhető legyen. Ennek a kánonnak az az elsődleges jelentősége, hogy *a tárgyalópartner előre tudja*, hogy ha a Szentszékkel nemzetközi

¹¹⁴ „A törvénykönyv kánonjai nem érvénytelenítik és nem módosítják azokat a megállapodásokat, amelyeket az Apostoli Szentszék egyes országokkal vagy más politikai társulatokkal kötött; ezek tehát, mint eddig, továbbra is érvényben maradnak, a jelen törvénykönyv ellentétes előírásai ellenére is.”

szerződést köt, akkor azt az egyházjogban *ugyanúgy fogják értelmezni és végrehajtani*, mint ahogy államok szokták a nemzetközi szerződéseiket értelmezni és végrehajtani.

A 3. kánonból ezen kívül azt is megtudja a leendő szerződés kötő, hogy a Szentszékkal kell tárgyalnia, ha azt akarja, hogy a szerződést ilyen hatékonysággal hajtsák végre az egyházi jogrendben. Ebből az is következik számára, hogy az egyházi jogrendet teljes és egységes jogrend módjára kell, hogy kezelje ill. értelmezze. Ez a kánon a pápai diplomácia célját is megmutatja a partnernek, ti. hogy az állam és az egyház viszonyát érintő minden kérdésben tárgyal, és közvetlenül képviseli az egyházmegyéket¹¹⁵. Vagyis az egyház értelmezi a kint és a bent határát, azt a helyi egyházrész és a helyi állam között definiálja, következésképpen *ilyen módon lehet* vele tárgyalni.

Az egyház nemzetközi kapcsolatai szempontjából fontos, hogy a törvényhozó felruhazza az egyházi jogrendet azokkal a tulajdonságokkal, amikkel az adott korban az országok rendelkeznek. Így a mai jogban is megvannak a külső struktúrákból történő adaptáció tipikus gesztusai. Graziani szerint tény, hogy a kánoni jogrend struktúrája megengedi, hogy egy egyházi jogszolgáltatás és külképviselet funkcióit viselje magán¹¹⁶.

Az államok és az egységes egyházi jogrend viszonya

Az egyház mint egységes jogrend értelmezés ellen egyes államokban sokszor megpróbálták fellépni, és a helyi egyházrészt a saját állami jogrendjük alá tartozóként kezelni. Ezt azonban már az államok saját szervei is kizárják, s ezzel elismerik azokat az igényeket, amiket a Szentszék támaszt. Olaszországban pl. megpróbáltak ügydöntő népszavazást kiírni az 1929-ben kötött konkordátum¹¹⁷ (nem azonos a lateráni szerződéssel, ami a Vatikán Városállamot létesítette) tárgyában. Az olasz Alkotmánybíróság azonban 1978-ban olyan határozatot hozott, hogy az „nemzetközi jogi, azaz másképpen független és szuverén alanyok stipulálta szerződés”, s mint ilyen, nem tehető ügydöntő népszavazás tárgyává¹¹⁸. Ez a határozati formula szó szerint értelmezve nem jelenti azt, hogy az Olaszország területén élő egyházrészt Olaszország nem tekintené saját jogrendje részének (ez volna a kiterjesztő értelmezés), azt viszont igen, hogy a Szentszék olyan szerződést kötött az olaszországi egyházrésze nevében, amit az olasz állami szervek nem tudnak saját jogrendjükbe tartozóként kezelni, csak nemzetközi jogi szerződésként (szűk értelmezés). Az eredmény tehát az, hogy az olaszországi egyházrészt nemzetközi jogilag a Szentszék képviselte Olaszország előtt. Ezek után az egyháznak nincs szüksége Olaszország részéről annak *expressis verbis* elismerésére, hogy az olaszországi egyházrész a világegyház egységes jogi vertikumának szerves része, mert – ahogy látjuk – a gyakorlatban ez éppen így működik.

Ez egy fontos tanulság: az egyháznak nincs arra szüksége, hogy az egyes államok elismerjék, hogy az ő területükön élő egyházrész (mint szakrális közösség) nincs a

¹¹⁵ CARDINALE, I., *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris-Tuornai-Rome-New York, 1962, 14.

¹¹⁶ GRAZIANI, E., *Diplomazia pontificia*, in *Enciclopedia del Diritto* XII, é.n., 598.

¹¹⁷ *Concordato fra la Santa Sede e l'Italia*, 1929. II. 11, in AAS 21 (1929) 209-295.

¹¹⁸ A határozat megtalálható: *Giurisprudenza costituzionale* I., 1978, 79-100. vagy *Gazzeta Ufficiale*, 119 (1978) No. 39.

joghatóságuk alatt, mert ez úgy is elérhető, hogy a Szentszék köt szerződést az egyházrész nevében a helyi állammal. Sőt, ha nincs is szerződés, a Szentszék képviseli a nunciuson keresztül a helyi egyházrészt az állammal szemben. Az csak az elméleti nemzetközi jogászok számára fontos, hogy az egyház mint az egész világon egységes jogrend az alanya a nemzetközi jognak, vagy csak a Szentszék az, és az „egyház többi része” nem. Tehát, ha a Szentszéket szuverénnek ismerik el (de az egész egyházat nem), és az egyházjogi szabályozás ki tudja zárni, hogy az államok a területükön élő egyházrészekkel a Szentszék megkerülésével teljes értékű kapcsolatot tudjanak tartani, akkor az egyház célja máris megvalósult.

Ezt látjuk Barberininél. Az ő jogi kiindulású gondolkodására jellemző, hogy szerinte nem lehet kül- és belpolitika módjára tekinteni az egyház tevékenységét (ahogy én teszem a nemzetközi kapcsolatok szemlélet alapján), hanem úgy, hogy a Szentszék és a részegyházak közötti ügyintézés a nemzetközi térben mozog.¹¹⁹ Ez nemzetközi jogilag korrekt, mert nemzetközi jogilag nem könnyű az egyházat nemzetközi jogalannyá minősíteni¹²⁰. Az igaz, hogy a belső, egyházon belüli folyamatok (Szentszék - egyházmegyék) intézésekor államhatárokat kell átlépni és az ügyintézőnek bizonyos esetekben még vízumot is kell igényelni, ha nem diplomáciai képviselő. Ha azonban az egyházat / Szentszéket *mint nemzetközi aktort* tekintjük, aminek az az érdeke, hogy az egyházat elválassza a helyi államoktól, és az egész világon egységesen kormányozza, valamint látjuk, hogy az egyház / Szentszék képes volt (sok évszázad folyamán) olyan egyház - állam viselkedési normarendszert elfogadtatni, ami alapján az államok a területükön élő egyházrészrel diplomáciai és nemzetközi jogi úton kommunikálnak, akkor azt kell, hogy mondjuk, hogy az egyház / Szentszék ezt a célját elérte.

Ez a dolgozat szemléletének egyik fontos összetevője. Az egyház államokkal és általában a kívülállókval való cselekvésmódjának nemzetközi kapcsolatok tudomány alapján álló szemléletmódja azt hozza, hogy 1) az eddigi problémák egy része nem lesz már probléma, mert az csak a nemzetközi jog tudománya saját szempontjai alapján adódik, 2) a külügyi, diplomáciai cél fogalmával egyértelműbben jellemezhetjük az aktor cselekvéseinek okait, és világosabban gondolkozhatunk eredményességéről vagy eredménytelenségéről.

Ha egy ország egy politikusa szempontjából tekintjük a helyzetet, akkor nem is úgy merül fel a kérdés, hogy elismeri-e a Szentszéket – az egyházzal vagy anélkül – a nemzetközi kapcsolatok valódi szereplőjének, inkább úgy, hogy *hogyan tud tárgyalni* az adott országban élő katolikus egyházrészrel. Az lesz számára az első élmény, hogy a kapcsolatfelvétel után a helyi püspökök közlik vele, hogy *ők nem illetékesek az állammal* jelentősebb kérdésben megállapodni, mégpedig azért, mert az egyházjog erre képteleníti őket. Így aztán a politikusnak el kell döntenie, hogy végigjárja-e azt az utat, amit a kívánt tárgyalópartner saját jogrendje megkíván ahhoz, hogy érvényes szerződést tudjon vele kötni, vagy visszalép a tárgyalási szándékától. A nemzetközi jogászok a kérdésnek erre az

¹¹⁹ BARBERINI, *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica*, IX, é.n., 6.

¹²⁰ Bár a szerződéseméleti alapon állók ezt megteszik.

oldalára nem kíváncsiak, pedig a gyakorlatban (szinte) mindig így merül fel. Ebből lehet látni, hogy a nemzetközi kapcsolatok gondolkodásmód sokkal közelebb áll a gyakorlathoz, a valóságos működési mechanizmusokhoz. Az, hogy a nemzetközi jogban egyáltalán felvetődött a *sui generis* (sajátos) jogalanyiség mint megoldás, azért következett be, mert ugyan jogelméletileg (szinte) kizárható, hogy lehessen ilyen jogalany, de *a gyakorlatban mégiscsak* szuverén módjára tárgyalnak vele, és ezzel a helyzettel a jogászoknak kellett valamit kezdeni.

Az egyház rendes működéséhez tartozik, és így az egyházjog részét képezi az a szabály, hogy a legátus (diplomáciai kifejezéssel apostoli delegátus) rendszeresen tájékoztatja az egyházkormányzatot a helyi egyházrész életének körülményeiről¹²¹. Ezt azonban néhány ország a belügyekbe való beavatkozásként szokta értékelni, súlyosabb esetben meg szokta tiltani (pl. Kínai Népköztársaság). Ilyen szabály volt életben Oroszországban is a XIX. század közepén. Oroszország fölvetette egy diplomáciai kapcsolat létesítésének ötletét, mire – a bíboros államtitkár Oroszország Szentszékhez küldött ügyvivőjéhez intézett jegyzékéből tudjuk – a Szentszék ezt ahhoz a feltételhez kötötte, hogy Oroszország törölje el ezt a jogszabályt. Miután ez megtörtént, 1862-ben a Szentszék nunciust küldött Szentpétervárra¹²².

Ehhez hasonló eset történt Franciaországban, amikor az 1902-es kormányváltás után a Szentszékkal való viszony gyorsan hidegült¹²³. A diplomáciai kapcsolat 1904-es felmondását előre vetítette, hogy Declassé külügyminiszter közölte a nunciussal, hogy nincs joga a francia püspökökkel kapcsolatot tartani¹²⁴. Ez egyértelműen ellentétben állt az egyházi jogrend érdekeivel, hiszen az apostoli delegátus olyan államok területén is tartja a püspökökkel, sőt a természetes személyekkel is a kapcsolatot, ahol a kapcsolat szintje nem diplomáciai.

Amennyiben diplomáciai kapcsolat is van, akkor „minden diplomáciai képviselőnek joga, hogy minden törvényes módon informálódjon az akkreditáló állam területén, és az ott élő személyekkel ill. az akkreditáló kormányzattal kapcsolatba lépjen”, ahogy azt később az 1961-es Bécsi Szerződés 3. cikk 3§ d. pontja garantálja, előtte pedig a diplomáciai szokásjog alapján általánosan elismert volt. Amennyiben nincs diplomáciai kapcsolat, akkor sem szokták az apostoli delegátusnak megtiltani, hogy ezt a kánonjog által rárótt, rendszeres feladatát teljesítse. Ha viszont egy állam diplomáciai kapcsolatot vesz fel a Szentszékkal, akkor ezzel immár diplomáciai garanciát is vállal arra is, hogy megengedi, hogy a Szentszék diplomáciai képviselője a katolikus vallás és a katolikus egyház érdekeit képviselje a helyi állammal szemben akkor is, ha azok az illető ország állampolgárai vagy annak területén működő katolikus szervezetek¹²⁵. A diplomáciai kapcsolatfelvétel tehát

¹²¹ Vö. a CIC 363. No. 1.-gyel, ill. CIC 364. No. 1-4-gyel.

¹²² CIPROTTI, P., *Frammenti di diritto diplomatico pontificio*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Milano, 1988, 366.

¹²³ Vö. 94. oldal.

¹²⁴ Ehhez a lépéshez az adta meg a kormány részére a casus bellit, hogy a pápa a nunciuson keresztül Rómába rendelt egy helyi püspököt, ami egyébként a rendes egyházi ügymenetből semmiben nem lóg ki. *Archives diplomatique*, XCI (1904) 969.

¹²⁵ CIPROTTI, P., 362 és 365.

az egyház részére azt kínálja, hogy saját jogrendje elveit az illető állammal szemben jobban, ti. ezzel a nemzetközi jogi garanciával megerősítve tudja majd védeni.

A nemzetközi szerződések végrehajtásának hatékonysága

Casaroli úgy jellemzi a kánoni jogrendet, hogy „a valódi és reális szuverén joghatóság, ami törvényekben és kormányzati döntésekben testesül meg, inkább valósul meg a krisztushívők tudatos és szabad engedelmissége által, mint az adminisztratív vagy büntető szankciók ereje által”¹²⁶ Valóban igaz, hogy a kánonjog általában tekintve egy szabadon követhető-követendő jogrend (lágý jogrend), hatályosulása, hatékonysága (effektivitása) a nevelés hatékonyságán és nem a kényszerítő eszközök erején alapul. Az egyházi jogrend *egyházi diplomácia szempontjából releváns része* – a nemzetközi szerződések végrehajtása és végrehajthatósága, a külügyi apparátus központosítotttsága – éppen azok közé területek közé tartozik, ahol ebben a lágý jogban a végrehajthatóság, a számonkérhetőség a legkeményebb. A kánoni jogrendnek ez a része hasonlít leginkább az állami jogrendekre. Ez természetes, hiszen az egyházi alkotmányjog (ius publicum canonicum) mint jogi ágazat kialakulásakor (XVI. század) éppen az volt a kialakítás elve, hogy az akkor szintén alakuló állami alkotmányjogi szisztémákkal párhuzamos rendet állítottak föl¹²⁷. Ez a hasonlóság hozzájárul ahhoz, hogy az államok könnyen értik a külügyi intézményrendszer szabályozását és garantálva látják a konkordátumok egyházon belüli végrehajtásának elvárhatóságát. Nemzetközi kapcsolatok tudományban szokásos terminussal élve, az egyházi élet ezen területe hasonlít legjobban a biliárdgolyó elv alapján való működésre.

A nuncius intézménye mint az egységes egyházi külügyi tevékenység kifejezője

Oliveri definíciója szerint „A nuncius feladata Róma püspökének primíciájából (elsőségből) ered és így az olyan feladatot lát el, ami a pápai hivatalhoz kötődik. Ezért minden nuncius közvetlenül a Szentszéket képviseli, amennyiben az az egyetemes Egyház szerve, és [...] a sokféleségben az egységet képviseli, ami Péter utódja hivatalának sajátossága.”¹²⁸ Érdemes ennek a jogintézménynek szabályozást ill. annak múltját közelebbről is megnézni.

1) A II. vatikáni zsinat *Christus Dominus* kezdetű konstitúciójában (9. fejezet, c. pont) azt kívánta¹²⁹, hogy a törvényhozó szabályozza újra a legátus jogi alakzatát a püspökökkel kapcsolatos, a zsinaton kifejtett új ekkleziológiai elvek alapján. Kérdés, hogy ez vonatkozik-e a nuncius jogi alakzatára is. Ehhez először a legátus jogi alakzatát kell tisztázni.

¹²⁶ CASAROLI, A., *La Santa Sede e la comunità internazionale*, in *La Comunità internazionale*, 29 (1974) 597.

¹²⁷ Jogelméleti alátámasztását ld. a 197. oldaltól.

¹²⁸ OLIVERI, M., *Natura e funzioni dei legati pontifici, nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, Torino, 1978, 162.

¹²⁹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia, Christus Dominus*, in AAS 58 (1966) 673-696.

A legátus a Szentszék és a távoli egyházmegyék közötti kapcsolattartás egyik intézményesült formája, amit már az első évezredben létrehozta. A legátus a Szentszéknek értesíti a helyi viszonyokról, részt vesz a püspökök pápai kinevezésének előkészítő folyamatában, a Szentszék eseti megbízása alapján fegyelmi és törvényességi felügyeleti eljárásokat végez a helyszínen, stb.. A legátus a középkor egyházjogában a *központosítás*, és a püspökök „féken tartásának”, és az egyház egységessége fenntartásának, ill. intézményesen is láthatóvá tételének *egyik fontos eszköze* volt¹³⁰. A II. vatikáni zsinat (1963-1965) azt a változást hozta ezen a területen, hogy a püspököket egyrészt ekkleziológiailag megerősítette, másrészt tisztázta a pápához való viszonyukat. Eszerint a püspök annyiban teljes értékű, *amennyiben* tagja a Püspökök Testületének (aminek a feje a pápa), vagyis *része a világegyháznak*. Ezáltal a zsinat *egyrészt* megerősítette a püspököt az egyházmegyében, *másrészt* azonban kizárta, hogy hivatala a világegyházzal fennálló egészséges és teljes értékű kapcsolata (communio) nélkül egyáltalán értelmezhető legyen. Ezután nem volt már szükség az erős legátus erősen kötő jogi alakzatára, mert a püspök magában a hivatala fogalmában, természetében erősen kötődik a világegyházhoz.

2) A zsinat után a Szentszék kiadta a *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* kezdetű ágazati törvényt (motu proprio) a legátus és a nuncius jogi alakzatának újraszabályozására¹³¹. Ebben a legátusnak főszabályként *már nincs joghatósága* a helyi püspökök fölött, inkább csak *összekötőnek* lehetne mondani a Szentszék és a helyi egyházmegyék között.

Az új szabályozás másik jellemzője, hogy a legátus tisztán belső jogi alakzatára épülnek rá a nunciusi – egyház és állam közötti kapcsolattartásra irányuló – funkciók¹³². Gyakorlatilag csak a legátus a valódi jogi alakzat, aki nunciusi funkciókat *is kaphat* a Szentszéktől, de vannak nem nuncius legátusok is¹³³. A kérdés tehát az, hogy ha a legátus jogi alakzata a zsinat után a helyi püspökök javára meggyengült, meggyengült-e a nunciusi funkció is? Az egyház külügyi tevékenysége szempontjából fogalmazva: most már a püspökök lettek-e az ottani állammal való kapcsolattartás alapvető végzői és a nuncius szerepe csak valamilyen segédkező vagy összekötő szerepre korlátozódik? Ezt látszik megerősíteni, hogy a zsinati szöveg végig csak a 'legatus' kifejezést használja, ami ebben az esetben mindkét működésre vonatkozhat. Ezen az állásponton van pl. Barberini¹³⁴. Ő abból indul ki, hogy ha a főalakzat a legátus, és erre additíve épülnek a nunciusi funkciók, akkor a nunciusi funkciók is „begyengültek” a helyi püspökök alá. Álláspontom szerint azonban a két funkció csak jogtechnikai okokból épül egymásra, valójában két különböző

¹³⁰ A legátusnak főszabályként olyan erős jogosítványai voltak, hogy a helyi püspököket „kellett tőlük megvédeni”. A Liber sextus (kihirdetése: VIII. Bonifác, 1298) egy ediktuma alapján pl. a legátus joghatósága konkurált a püspökével, ezért a trienti zsinat külön ki kellett, hogy mondja, hogy hatalma a püspöké alatt van. CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, *Decretum de reformatione*, can. XX, Sessio XXIV, 1536. XI. 11. in ALBERIGO-JOANNAU-LEONARDI-PRODI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg 1962, 748.

A trienti zsinat továbbá megtiltotta, hogy a pápai küldöttek bárhogy akadályozzák a püspöki joghatóság szabadságát. CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, sessio XXIV, cap. XX.

¹³¹ PAULUS VI, MP *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 1969. VIII. 8., in AAS 61 (1969) 473-484.

¹³² MARTINI, A., *La diplomazia della Santa Sede e la Pontificia Accademia Ecclesiastica*, in *Civ.Catt.*, 1951. II. 378-382; FLICK, M., *La Pontificia Accademia Ecclesiastica nel rinnovamento conciliare*, in *Civ.Catt.*, 531-534.

¹³³ RÓNAY, M., *A legátus kánoni figurája a XX. században* (Diss. ad lic.), Budapest, 1998. 35-38.

¹³⁴ BARBERINI, G., 183.

természetű működésről van szó, s így a *nunciusi funkciók nem osztják a legátusi alakzat sorsát a zsinat utáni jogi gyengülésben*. Vagyis annak ellenére, hogy a legátus a püspökök alá „begyengült”, annak nunciusi működése továbbra is „átnyúl a püspökök feje fölé”, és közvetlenül végzi az állammal való kapcsolattartást. Ezt erősítik a zsinat után keletkezett jogszabályok is:

a) A *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*-ban az áll, hogy a pápai követ feladata, hogy az egyház és állam közötti kapcsolatot ápolja, és ez a feladat főszabályként az övé (X.1. pont)¹³⁵.

b) A '83-as kódex 364. kánonja 7. pontja ezt megerősíti, de feladatául állítja, hogy azt a tevékenységet a helyi püspökökkel egyeztetve gyakorolja¹³⁶. A fogalmazás megerősíti a *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* X.1. pontja fogalmazásmódját: nem csak a Szentszék, hanem az egyházat (ti. a helyi és a világegyházat is) képviseli a lokális világi szuverénnel szemben, sőt, a fogalmazásban az egyház mint olyan áll az első helyen, és csak utána a Szentszék. A 365. kánon ezen az értelmezési horizont tekintetében már nem változtat¹³⁷. E kánon 1. pontja hozadéka az, hogy a törvényhozó ne csak a Szentszék mint egészet, hanem annak részeit, hatóságait is megemlítsse, mint a nuncius számára lehetséges megbízást adókat, a 2. pontban pedig már kizárólag az egyházat és az államot olvassuk, mint a nuncius által végzendő tárgyalási feladat két oldalát, két tárgyalófelét.

3) Úgy tűnik, hogy a zsinat utáni törvényhozás a szerint a gondolkodásmód szerint dolgozott, hogy annak ellenére, hogy a nunciusi funkciót a legátusi alakzatra építette rá, a kettőt jogelméleti szempontból, természetükben mint egymástól függetlenül létezőket tekintette, s így ezeknek a jogi alakzatoknak egymástól független jogtörténeti fejlődésük is van. A nunciussok jogi alakzatát tehát nem a pápa és a püspökök ekkleziológiai viszonya determinálja, mint a legátusokét, hanem az egész egyház és az államok viszonyáról szóló reflexió, amin a zsinaton nem történt változtatás.

Az igaz, hogy a II. vatikáni zsinat után ritkábban halljuk a *ius publicum canonicum* kulcsfogalmát, a *societas perfecta* tanát, ez azonban nem jelenti annak érvénytelenségét. Ellenkezőleg, a hatályos jogi szabályozás annak korábbi kritériumrendszerét teljesen kielégíti, sőt éppen ez az egyik ritka hely, ahol a törvényhozó a II. vatikáni zsinat után is szó szerint idézi¹³⁸. Az egyház diplomáciai tevékenysége ugyanis éppen az a téma, ahol a *societas perfecta* tannak a legnagyobb a jelentősége. Ezért logikus, hogy továbbra is a *nunciussok az egyház hivatalos képviselői a helyi állammal szemben* – akik hivatalukban (kinevezés, feladatok adása) közvetlenül a Szentszéktől függnék¹³⁹ –, és nem a helyi püspökök. Ez logikus is, hiszen (ahogy később látni fogjuk) a Szentszék a legalacsonyabb

¹³⁵ „Az egyház és állam közötti kapcsolatokat általában a pápai követ ápolja, akinek saját és különös felhatalmazása, hogy a Szentszék nevében eljárjon [...]” in AAS 61 (1969) 483.

¹³⁶ „[a pápai követre tartozik] hogy azt, ami az egyház és az Apostoli Szentszék küldetésével kapcsolatos, a püspökökkel együttműködve az állam vezetőinél pártfogolja”

¹³⁷ „[...] feladatuk még, hogy 1. előmozdítsák az Apostoli Szentszék és az állam hatóságai közötti kapcsolatokat; 2. hogy tárgyaljanak az egyház és az állam közötti viszonytal kapcsolatos kérdésekről [...]”

¹³⁸ Így a *societas perfecta* kifejezést megtaláljuk a MP *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*-ban is.

¹³⁹ „A pápai követ a Szentszék nevében, és a helyi egyházzrész érdekeit védendő dolgozik. [...] Ebben hivatalánál fogva (ex iure) a helyi püspökök fölé emelt helyzetben van.” BARBERINI, *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica*, IX, é.n., 6.

fórum, ami az egyház akármilyen kis részét teljes felhatalmazottsággal képes kifelé képviselni.

Tanulságokként a következőket vonhatjuk le. *Először* is számomra tévesnek tűnik az az értelmezés, hogy a II. vatikáni zsinat reformer volt, és a zsinat utáni törvényhozás konzervatív irányba visszakozott volna. Az igaz, hogy a zsinat előtti jogi formulákkal előadott egyházképet a zsinat a *communio* teológia technikájával váltotta fel, ezzel azonban egyáltalán *nem hígította* az egyház egységességéről való korábbi reflexiót. Sőt, a pusztán jogi érveléstechnikát alapvetőbb, teológiaival cserélte föl, amivel az egységességnek még szilárdabb, következetesebb állítását érte el. *Másodszor* a nunciusi funkció megmaradó jogi ereje azt mutatja, hogy a nunciusi funkció nem a helyi püspökök jogi helyzetéhez igazodik (mint a legátusé), hanem az egész egyház és az államok kapcsolatáról kialakított reflexióhoz, *annak* az intézményes megnyilvánulása. Ez pedig éppen egybevág az én egész dolgozat során használt szemléletemmel. Az egyház külügyi tevékenysége ugyanis az egyház (mint világegyház) és a külvilág határán átívelő tevékenység, vagyis a „kint és a bent határa” a világegyház (részét képező helyi egyházzsér) és az állam között húzódik és nem a Szentszék és az „egyház többi része” határán. Ez a szemléletem tehát megfelel a törvényhozó zsinat előtti és utáni szemléletének is, vagyis magyarázni tudja a törvényhozói szándékot és gondolkodásmódot.

A püspöki konferenciák és a püspökök az egyházzsér kívülállókval szembeni képviselése szempontjából

A püspöki konferencia mint formáció említése azért fontos ebben a témában, az egyes országok politikusai gyakran tekintik ezeket evidens tárgyalópartnerüknek. Egy ország kormányzata teljes felhatalmazottsággal képviseli az illető országot, azonban az ország területén élő egyházzsérnek az ottani püspöki konferencia *nem teljes jogú képviselője*.

A püspöki konferenciát mint jogi alakzatot a II. vatikáni zsinat igényére¹⁴⁰ alakította át a törvényhozó¹⁴¹. Előtte kb. száz évvel hozták először létre – tehát egy eléggé új jogi forma –, de annak a mainál még kisebb jogi jelentősége volt. E jogi alakzatnak az a célja, hogy egy-egy kulturális vagy nyelvi szempontból összetartozó terület (általában egy-egy ország) megyéspüspökei lelkipásztori céljaikat egy alkalmas fórum keretében meg tudják beszélni, egyeztetni tudják¹⁴².

A püspöki konferencia¹⁴³ egyik fontos jellemzője, hogy nem jelent az egyetemes egyház és az egyházmegye között köztes közigazgatási szintet¹⁴⁴. A konferenciákat a

¹⁴⁰ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia, *Christus Dominus*, 38. in AAS 58 (1966) 673-696.

¹⁴¹ VI. Pál vezette be 1966-ban. PAULUS VI, MP *Ecclesiae Sanctae*, 1966. VIII. 6., in AAS 58 (1966) 757-787.

¹⁴² Természetéről: IOANNES PAULUS II, MP *Apostolos suos*, X, 1998. V. 21. in www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/index.htm

¹⁴³ Szabályozása: CIC 447-459.

¹⁴⁴ ERDŐ, P., *Egyházzsér*, Budapest, 1991., 266-272.

Szentszék létesíti, szünteti meg, változtatja meg¹⁴⁵. Benne az egyes tag püspökök a jogilag erősen felhatalmazottak, az egész testület jogilag nem erős formáció¹⁴⁶. Ez abból is látszik, hogy a konferencia egyhangú szavazással dönthet vagy a tagok kétharmadával plusz a Szentszék jóváhagyásával¹⁴⁷. Vagyis nem egyhangú szavazás esetében sem a többségi püspökök kötelezik a kisebbségben maradtakat, hanem végső soron a Szentszék, ami pedig saját jogán, mindenféle szavazás nélkül is megtehetné ezt. A *másik* fontos jellemzője, hogy még a tagjait alkotó püspökök egyházmegyéit sem képviseli teljes egészében, mert az egyes püspökök csak a saját egyházmegyéjükre szóló hivatásuk *egyik* összetevőjét „viszik bele a konferenciába”, ti. ott nem minden szempontot egyeztetnek, hanem csak a lelkipásztori feladataikat. A konferencia ezért a tag püspökök egyházmegyéit sem jeleníti meg teljes ekkleziológiai természetük szerint.

Egyetértek Alberigóval, aki szerint a II. vatikáni zsinat a *Gaudium et Spes*ben és a *Lumen Gentium*ban az egyház *teológiai értelemben vett centralizmusát* fogalmazza meg, ami által elkerülhető a jogi, jogtechnikai centralizmus és versenyzés a kívülálló világgal, különösen az államokkal¹⁴⁸. Bár éppen a *Gaudium et Spes*-ben elég jól benne van az egyház politikai közösséggel való viszonyában elfoglalt zsinat előtti álláspont is (legalábbis annak a nemzetközi kapcsolatok szempontból releváns vonatkozásai¹⁴⁹), annak szokásos terminológiája mellőzésével.

Ezután föl lehet tenni a kérdést, hogy ha az *egyes püspökök* az ekkleziológiailag és egyházjogilag erősen fölhatalmazottak és nem a konferencia, akkor az állami kormányzat ne a konferenciával mint testülettel akarjon tárgyalni, hanem az adott ország területének püspökeivel. Valóban, ezen püspökök összességének nagyobb a jogi fölhatalmazása mint a konferenciának mint olyannak (mint testületnek), teljes értékűben képviselik az adott ország területén élő egyházzrészt, mint a konferencia. De *nem teljes értékűen*. A püspök természete (definíciója) ugyanis az, hogy ő az egyházmegyéje saját pásztora, *amennyiben része* a Püspökök Testületének (a világ összes püspöke), melynek a pápa a feje. A püspökségnek tehát egyetemes dimenziója van, vagyis az egyházmegyéjét is csak annyiban képes kormányozni, amennyiben a világ többi püspökével, és különösen a pápával való *communióban* teljes értékűen részt vesz¹⁵⁰. A Püspökök Testülete csak ünnepélyes esetekben végzi valóban kollegiális formában ezt az egész egyházra kiterjedő jogát (egyetemes zsinat), a mindennapokban a pápa egy személyben, a szentszéki hivatalokon keresztül kormányoz.

¹⁴⁵ CIC 449.

¹⁴⁶ Vö. a szó eredeti értelme: confero = összehord, összegyűjt; megbeszél. Tehát a szóban is benne van, hogy ez csak egy egyeztető fórum.

¹⁴⁷ CIC 455. 2§ és 4§.

¹⁴⁸ Petroncelli hivatkozta Alberigót. ALBERIGO, G., *La Costituzione nel magistero globale del Concilio*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze, 1966, 189.; PETRONCELLI HÜBLER, F., *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli, 1989, 67.

¹⁴⁹ „Feladatánál és illetékességénél fogva az egyház semmiképpen sem elegyedik a politikai közösséggel és nincs kötve semmilyen politikai rendszerhez; jelzi is és oltalmazza is az emberi személy transzcendenciáját. A politikai közösség és az egyház függetlenek egymástól a maguk területén: ott autonómiájuk van. Mind a kettő ugyanazoknak az embereknek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, bár más-más címen.” *Gaudium et Spes* 76.

¹⁵⁰ *Apostolos Suos* II. fejezet.

Ebből következően a püspök sem tudja egy személyben teljes értékűen képviselni a „saját” egyházmegyéjét, mert annak képviselőéhez még szüksége volna a Püspökök Testületének ebben a képviselőben való részvételére is¹⁵¹, de legalábbis a pápa / Szentszék jóváhagyására. Vagyis *a legalacsonyabb egyházkormányzati szint*, ami egy *egyházmegyét kifelé teljes értékűen képviselni* tud, az a pápa / Szentszék¹⁵². Itt már mindegy, hogy a Szentszék az egyházmegye püspöke véleményét is kikéri vagy sem, mert a Szentszék nélküle is képes annak képviselőére, de általában szoktak a helyi püspökkel konzultálni, mert ő ismeri jobban a helyi viszonyokat. A józan ész tanácsolja ezt, de elvileg nem kötelező, ill. nem feltétele a formáljogi érvényességnek. Püspökök ill. azok csoportjai (nevezzék azt a csoportot akár konferenciának is) viszont az egyház akármilyen kis részét, akár saját egyházmegyéjüket is csak *pápai koncesszió útján* képesek kifelé teljes jogon képviselni, aki az engedély megadásakor a jogot (képesítést) is delegálja neki(k). Ilyen képviselői jog delegáció található a Szentszék és a Magyar Köztársaság közötti 1997-es finanszírozási megállapodás I/4. cikk (3) pontjában¹⁵³.

Egyes püspökök vagy azok konferenciáinak tárgyalásai vagy megállapodásai az ottani állammal a szó valós értelmében nem nemzetközi tárgyalások¹⁵⁴. Bertagna szerint, ha ilyen cselekményeket ezek az egyházi hatóságok végeznek, akkor ezeket a Szentszék hallgatólagos vagy explicit *egyetértésével* végzik, de az ilyen tárgyalások nem tekinthetők a katolikus egyház, és az adott állam tárgyalásainak / megállapodásainak csak azok, amiket a pápa / Szentszék végez¹⁵⁵.

A hetvenes években volt rá néhány példa, hogy konferenciák az ottani állammal ilyen megállapodásokat (intesa) kötöttek. Ezek azonban nem nemzetközi szerződések¹⁵⁶ – így nehéz a betarttatásuk – és így csak ott lettek az egyház - állam kapcsolat megbízható eszközei, ahol eleve volt hajlandóság a betartásukra¹⁵⁷. Kelet-Közép-európai országokkal ilyenek – tudomásom szerint – szóba se kerültek, valószínűleg a negatív történelmi tapasztalatok miatt. Az itteni nemzetközi szerződések mindig konkrétan utalnak arra, ha a Szentszék a helyi konferenciát fölhatalmazza, hogy konkrétan megjelölt témában az állammal – pontosabban annak egy meghatározott szervével – szerződjön. Természetesen ez se nemzetközi szerződés, de mivel a nemzetközi szerződés előre kijelölte a témáját, értelmezését, vagyis előre „helyet csinált” neki, értelmezése jogilag nem szokott problémát jelenteni¹⁵⁸.

¹⁵¹ Itt jól lehet érzékelni, hogy mit jelent az egyház katolicitása, egyetemessége.

¹⁵² Vö. TOMKO, J., *Il ruolo delle conferenze episcopali nazionali* in *La Chiesa e la comunità politica - Dai Concordati alle nuove forme di intesa*, *Monitor Ecclesiasticus* (1979) 246-256.

¹⁵³ I/4. cikk (3): „Az (1) - (2) bekezdésekben foglalt elvek, illetve a vallási sajátosságok érvényesülése érdekében az illetékes állami szervek és a Magyar Katolikus Püspöki Kar külön megállapodást köt.” A püspöki konferenciának a nemzetközi szerződésben adott a Szentszék felhatalmazást arra, hogy a magyar állammal szerződhessen (de csak ebben a konkrét témában).

¹⁵⁴ Így a püspöki konferenciák nem lehetnek alapjai „nemzeti egyházak” kialakulásának. Vö. DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, *Nemzetközi közjog*, Budapest, 2003, 225.

¹⁵⁵ Vö. BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 119.

¹⁵⁶ Bár német és olasz területen voltak olyan tendenciák, hogy ezeket is nemzetközi szerződéseknek tekinti az ottani állam. Álláspontom szerint azonban ennek – egy esetleges pozitív állami hozzáállás mellett is – az egyház részéről nem volna meg a jogelméleti alátámaszthatósága. Vö. MARANTONIO, S., G., *Legislazione ecclesiastica e autonomie locali*, Milano, 1983.

¹⁵⁷ CASUSCELLI, G., *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Milano, 1974, 79.

¹⁵⁸ PETRONCELLI H., F., *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli, 1989, 206-207.

Láthatjuk tehát, hogy az egyes világi *kormányzatoknak* nem tárgyalópartnerük sem a területükön lévő egyházmegyéek püspökei, sem azok konferenciái, hanem *közvetlenül a Szentszék* az a legalacsonyabb fórum, *amivel formálisan tárgyalni tudnak*¹⁵⁹.

Központi, egyházkormányzati diplomácia vagy helyi kapcsolat

A nuncius kánoni alakzatánál említett zsinati vitában, egyes zsinati atyák részéről fölvetődött, hogy az egyház teljesen hagyjon föl a diplomáciai tevékenységgel. Úgy érveltek, hogy az túl profán, nem méltó az egyházhhoz, mert nem szakrális tevékenység, vagyis végzésekor nem az egyház a cselekvő alany, hanem az egész a Pápai Állam állami működésének valamilyen itt felejtett reminiscenciája.

A nemzetközi jogász Graziani emlékeztet rá, hogy az egyháznak korábban „természetes képviselői” is voltak a helyi kormányzatoknál, ti. a született követek (legati nati). Az érsekek (Rheims, Canterbury, Köln, Salzburg, Prága, Toledo, stb. érsekei) korábban *ratione sedis* követek voltak, vagyis a hivataluknál fogva kijárt nekik a követi cím. Gannini annak tulajdonítja, hogy ez a cím a XX. század elejére már csak névleges (1917-es CIC 270. kánon), a mai egyetemes jogban pedig már egyáltalán nincs meg, hogy ez a helyi töről fakadó kifelé irányuló képviselet az egyház egységét nehezebb időkben veszélyeztethette (vö. gallikanizmus, jozefinizmus), s így alkalmasnak tűnt a külképviseletet centralizálni, és kizárólag a pápai nunciusokra ruházni¹⁶⁰.

Barberini érvelése, hogy ti. a zsinat egyes résztvevői a nuncius feladatait is gyengíteni akarták, nem csak a legátusét, igaz. Jóllehet a végleges zsinati szövegekből ez nem derül ki, és így a törvényhozó nem kellett, hogy ezekhez igazodjon, de a zsinat aktáiból tudjuk. Caprile így foglalja össze a II. vatikáni zsinat 49. általános ülésén mondottakat: „A nunciaturák intézménye úgy mutatja be az Egyházat a világ szemében, mint *a világi hatalmakkal analóg struktúrát*. [Ezt a zsinati résztvevők negatív értették, szabadulni akartak a *ius publicum ecclesiasticum* fogalmaitól.] Úgy tűnik, hogy a nunciusok feladata eredményesen volna rábízható a Püspöki Konferenciák elnökeire vagy a pátriárkákra, akik többek között jobban ismerik a nyelvet, a kultúrát, a történelmet, és a politikai és a vallási társadalmi életet az adott Országokban.”¹⁶¹

Ez azonban gyakorlati külügyi szempontból az egyház államokkal szembeni *igen súlyos tárgyalóerő-veszteségéhez* vezethetett volna. Egyrészt az egyes püspökök – általában – nem felkészültek a diplomáciai ill. a nemzetközi kapcsolatok tudományokból, míg a nunciusok ilyen irányú szakképzésben részesülnek, és ez önmagában veszélyeztetné a képviselet szakmai minőségét¹⁶². Másrészt egy-egy püspök vagy azok konferenciáinak tárgyalóereje magától értetődő módon kisebb, mint a Szentszéké, azaz a világegyház

¹⁵⁹ BARBERINI, G, 26.

¹⁶⁰ GRAZIANI, E., *Diplomazia pontificia*, in *Enciclopedia del Diritto* XII, é.n., 598.

¹⁶¹ CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Secondo Periodo, 1963-1964*, in *Civ.Catt.*, 1966, III, 98. Vagy máshol: „Sokan vannak [...] aki úgy gondolják, hogy sokkal többet érne, ha a krisztushívők vallásos és morális öntudatát emelnénk [...], mintsem, hogy kormányok és pártok érdekeit hozzuk a Szentszékével, az Egyházzal összhangba. Ők ezért azt kívánják, hogy elsősorban a belső eszközökre helyeződjön a hangsúly, [...] mintsem a kormányokkal való közvetlen viszonyra.” MARTINI, A., *La diplomazia della Santa Sede e La Pontificia Accademia Ecclesiastica*, in *Civ.Catt.*, 1951, II, 372 sk.

¹⁶² CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia*, in *Studi cattolici*, 1961/21, 60-61.

kormányzatáé. Ez utóbbi esetben a modern államnak azzal a törekvéssel is számolni kellene, hogy igyekszik az ország területén élő vallási közösségeket relativizálni. A katolikus egyház éppen *külső - diplomáciai konzisztenciája* miatt képes ezzel dacolni. Annak tehát, hogy a zsinat utáni törvények (a nuncius jogi alakzatáról szóló *Sollicitudo omnium ecclesiarum* ill. a '83-as kódex) ilyen zsinat-értelmezés alapján fejlesztették tovább a jogot, nem csak az az oka, hogy a Szentszék előnyben részesíti a kontinuum értelmezést azzal szemben, hogy a zsinat alapvető cezúrát jelentene az egyház életében, hanem az is, hogy azokban megalkotásukkor nyilvánvalóan figyelembe vették az Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok részlegében dogozók gyakorlati szempontjait is.

Értelmezési nehézségek / hibák az állam részéről

A püspöki konferenciákat azért hozták létre, hogy általuk az egyház rugalmasabban tudjon reagálni a helyi kihívásokra, a lokális helyzetek sokféleségének rugalmasabban tudjon megfelelni. E jogi alakzat ellenzői létrehozatalukkor és utána is folyamatosan azt az aggályt vetették föl, hogy általuk a gallikán és jozefinista vita kelhet új életre. Ezek a nemzeti politikai alapon álló, és a politikum szférájából támogatott irányzatok ugyanis az egyház egyetemes egységének a tagadására / gyengítésére irányultak, és az egyház „nemzeti egyházakból” alulról fölfelé, aggregáldó módon felépülő voltát állították¹⁶³. Miután az egyház tisztában van vele, hogy azoknak a nemzeti politikusoknak és jogászoknak, akik az egyház természetét nem ismerik, alapvető gondolkodásukba nehezen illeszthető bele a katolikus egyház katolicitása (egységessége, egyetemessége), így ma is és állandóan van utánpótlása annak a tendenciának, hogy a katolikus egyházat is a nemzetállami jogban használatos egyház-fogalom alapján gondolják el¹⁶⁴. A püspöki konferenciák léte valóban erősítheti ezt az érzést, ezt a hozzáállást. Amikor még nem voltak konferenciák, akkor a Szentszék és az egyházmegyek között nem volt olyan jogi alakzat, ami az egy országnyi mérettel általában eléggé egybe esett volna. A konferenciák területe viszont általában egybeesik az országok területével, mert létesítésük éppen azért történt, hogy a püspökök a praktikus szempontok alapján hasonló helyzetben lévő egyházmegyek ügyeit gyakorlatiasabban egyeztethessék. Így létük valóban a „nemzeti egyházak” létének érzését erősítheti. A gyakorlatban ez a félreértés úgy áll elő, hogy az egyes állami jogrendekben olyan néven jegyzik be az egyházat, hogy pl. Magyar Katolikus Egyház. Mivel ennek az egyházjogban nincs párhuzama, adódik a Magyar Katolikus

¹⁶³ Mai egyetemi tankönyvben is olvashatunk ilyen, nem túlságosan barátságos hangot: „A katolikus egyház hierarchikus és transznacionális struktúrája irányítani tudja a „nemzeti” egyházakat [...]” DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, *Nemzetközi közjog*, Budapest, 2003, 225.

¹⁶⁴ Vö. Magyarországon a Lelkiismereti és vallásszabadságról szóló törvényt (1990. évi IV. törvény). Ezzel egyházi szempontból nincs is baj, amíg az egyház világi joghatóság alá tartozó vonatkozásairól (pl. számvitel, stb.) van szó. Amikor viszont az az egyházat mint olyat, úgy ahogy van, ilyen alapon gondolják el, nem a katolikus egyház önképe alapján gondolkodnak róla. A magyar jog egyház-fogalmáról ld. SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog*, Budapest, 2000, 65.; és FERENCZI R., *Kérdések az egyházak jogi személyiségének köréből*, in *Magyar Jog* 46 (1999) 518. A problémát Magyarországon oldja (bár logikai szinten nem oldja meg) az Alkotmánybíróság egy 1993-as határozata, mely szerint „az egyházak egyenlőként való kezelése szintén nem zárja ki az egyes egyházak tényleges társadalmi szerepének figyelembevételét”. 4/1993. (II. 12.) AB hat., ABH 1993, 53.

Püspöki Konferencia, aminek a területe egybeesik az országgal, és máris azt lehet gondolni, ez a magyar kormányzat tárgyalópartnere.

A félreértések kiküszöbölésére szolgál, hogy 1) a törvényhozó tisztázta a konferenciák természetét az *Apostolos suos* kezdetű motu proprio-ban, 2) egyértelműbbé tették a nunciusok jogi alakzatának tulajdonságait, amiben megmutatkozhat az állammal szembeni központi, vagyis a Szentszék általi képviselet egyértelműsége.

Az 1950-es megállapodás Magyarországon

Egy történelmi példával illusztrálhatjuk az eddig kifejtetteket. A második világháború után a magyar kormány több ezer szerzetes és apáca deportálásával kényszerítette a püspököket, hogy megállapodást írjanak alá a kormánnyal¹⁶⁵. A szentszéki Államtitkárság akkori bíboros államtitkára, Domenico Tardini már a megállapodás aláírása előtt jelezte Grósz József kalocsai érseknek, hogy a magyarországi püspököknek *nincs joghatóságuk* ilyen megállapodás aláírására. Miután az mégis megtörtént, az aláírás után a Szentszék 1950. X. 9-én monitumot¹⁶⁶ intézett a magyar püspökökhöz („megütközéssel vettük tudomásul”¹⁶⁷), melyben figyelmeztette őket, hogy egyház és állam viszonyának rendezése a *Szentszék hatáskörébe* tartozik¹⁶⁸. A megállapodás eredménye az lett, hogy a kormányzat számos súlyos, az egyház részére elfogadhatatlan intézkedést a püspökök – legalább formális – beleegyezésével tehetett meg.

1) Ezt a megállapodást a kormányzat a Szentszéktől biztosan nem tudta volna elérni, hiszen annak biztonsági helyzete rendben volt, míg a magyarországi egyházrészt sakkan tartották. Tudvalevő, hogy Mindszenty bíborost már 1948. XII. 26-án letartóztatták, majd elítélték¹⁶⁹, sőt 1949. IV. 5-én az ENSZ Közgyűlése már el is ítélte a magyar kormányt a Mindszenty-per miatt, és a bíboros elleni eljárást *nemzetközi sérelemként* (!) bélyegezte meg¹⁷⁰.

2) Világosan látszik, hogy a Szentszék érzékenyen reagál arra, ha a helyi püspökök – akár nyomás hatására is – megkísérlik az egyház diplomáciai képviseletét. Az 1950-es megállapodás – álláspontom szerint – magánál *a jognál fogva semmis*, hiszen olyanok írták alá, akinek *arra joghatóságuk nem volt*. Az aláírók joghatóságának bármilyen módon való feltételezése (pl. külső nyomásra vagy a Szentszéktől való elzártságra, vagy bármi másra való hivatkozással) is ki van zárva, mert a Szentszék egyértelműen jelezte, hogy a szükséges joghatóságot a püspököknek nem delegálja. A központi, vagyis szentszéki

¹⁶⁵ GERGELY J., *Az 1950-es egyezmény és a szerzetesrendek feloszlatása Magyarországon*, Budapest, 1990.

¹⁶⁶ Monitum: büntető figyelmeztetés. A további jogsértésektől való eltiltás. Ilyet a Szentszék püspök(ök)nek igen ritkán ad.

¹⁶⁷ ZOMBORI, I., *Le relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa Sede*, Szeged, 2001, 98.

¹⁶⁸ ADRIÁNYI G., *A Vatikán keleti politikája és Magyarország 1939-1978. A Mindszenty-ügy*, Budapest, 2004, 21-22.

¹⁶⁹ XII. Piusz 1949. II. 16-án ismertette a történeteket a Szentszéknél akkreditált diplomáciai testülettel, és II. 20-án a Szent Péter téri beszédében is megemlítette. A beszédet hozza: SALACZ G., *A magyar katolikus egyház tizenhét esztendeje (1948-1964)*, München, 1988, 183-185.

¹⁷⁰ ADRIÁNYI, 20. Vagyis az ENSZ-nek nem jelentett nehézséget, hogy úgy értelmezze a helyzetet, hogy a bíboros magyar állami szervek általi letartóztatása – jöllehet ő magyar állampolgár – nemzetközi sérelem, vagyis a bíboros „valahogyan” nem álvette a magyar államnak, hanem vele a magyar államnak nemzetközi mechanizmuson keresztül kellett volna érintkeznie.

diplomáciai képviselőt éppen az ilyen nehéz helyzetekben jelent tárgyalási előnyt a helyi püspökök általi képviselettel szemben. Tehát a Szentszék részéről mindenképpen külpolitikai hiba lett volna a joghatóságot delegálni.

3) A magyar kormányt kevésbé izgatta, hogy a megállapodás formáljogilag érvényes vagy semmis, mert azért volt rá szüksége, hogy a magyar társadalom felé az egyház fokozatos meghunyászkodását kommunikálja¹⁷¹. Az ilyen eljárás azonban mindig csak a diktatórikus rendszerekre jellemző. Egy-egy állami politikai attitűdöt mindig jól jellemez az, hogy az egyházzal szemben hogyan viselkedik. Amikor egy megállapodást azért kötnek, hogy utána valódi együttműködés legyen, azt nem ilyen módszerekkel kötik meg, hanem olyanokkal, ami a leendő együttműködést bevezeti, felépíti, elkezd.

Összefoglalás

Láttuk, hogy az egyház jogintézményeinek kialakításában és átalakításában képes kifejezni önképét és a külvilághoz való viszonyát. Képes olyan intézményeket kialakítani, hogy általuk kikényszerítse, hogy aki kommunikálni akar vele, csak olyan módon tud vele kommunikálni, ahogy az az egyház önképének megfelel. Annak oka, hogy az államok a Szentszékkel tárgyalnak és nem a helyi püspökökkel, abban keresendő, hogy *az egyház ezt képes kikényszeríteni*, ezt ugyanis egyetlen állam jogrendje sem írja elő.

Látható ugyanakkor, hogy ez a kikényszerítő erő csak békés viszonyok esetén hatékony. Militáns világi hatalmakkal szemben gyakorlatilag tehetetlen. Ahogy a történelemben korábban is, a XX. század második felében is erőtlenség abban az esetben, ha a világi hatalom a diplomáciai működés és gyakorlat klasszikus játékszabályait figyelmen kívül hagyja, és az erő politikáját alkalmazza az egyházzal szemben. Az ilyen politikát legjobban úgy jellemezhetjük, hogy nincs tekintettel a világ nagy része által kialakított gyakorlattal, vagyis hogy a szentszéki diplomáciát egyenrangú félként, szuverénként kell tekinteni.

2.3. Kapcsolatfelvételi politika

A kapcsolatfelvétel módja a meglévő egyházi struktúrára épít

Ahogy a jogi szabályozásról szóló részben volt róla szó, a diplomáciai apparátusnak van egy belső (legátus¹⁷²) és egy külső (nuncius) aspektusa. A belső oldali kapcsolattartás a világ gyakorlatilag egészével megvan, mert az egyház belső életéhez tartozik, és az egyház belső logikájából adódóan szükség van rá, míg a nunciusi feladatokkal csak akkor bízzák meg a legátust, ha az ottani állammal diplomáciai kapcsolat létesül. A Szentszék diplomáciai kapcsolatfelvételi gyakorlatában megfigyelhető az a tendencia, hogy *a kapcsolatfelvétel folyamatában* a tárgyalás csatornájaként a már meglévő legátusi intézményt (az ottani legátust, ahogy a diplomáciai életben hívják: az apostoli delegátust) használja fel,

¹⁷¹ Ezt nem ismerte föl a „vatikáni Ostpolitik” XXXIII. János és VI. Pál idejében. Ld. RÓNAY, M., *Szentszék keleti politikája*, in *Világpolitikai lexikon*, Budapest, 2005, 576.

¹⁷² Az egyházjogban legátusnak hívják, a diplomáciai életben apostoli delegátusnak.

vagyis a diplomáciailag fel nem hatalmazott egyházi tisztségviselőt¹⁷³. Ha egy adott ország a más államokkal meglévő diplomáciai csatornáit akarja felhasználni a kapcsolatfelvétel intézésekor, pl. az Olaszországnál akkreditált saját római nagykövetén keresztül vagy a Szentszéknél akkreditált római diplomáciai testület valamelyik tagján keresztül akarja jelezni kapcsolatfelvételi szándékát, akkor a Szentszék az egyházi struktúra felhasználására kéri.

Nézzünk erre konkrét példát is. Japán 1942-ben először Olaszország szentszéki nagykövetén keresztül jelezte a Szentszéki Államtitkárságnak, hogy diplomáciai kapcsolatot akar fölvenni a Szentszékkal. Erre a bíboros államtitkár azt válaszolta, hogy a tokiói kormánynak a tokiói apostoli delegátuson keresztül kell kezdeményeznie a hivatalos kapcsolatfelvételi szándékát. Japán ezt megtette, és így létre is jött az állandó diplomáciai kapcsolat¹⁷⁴.

Apostoli delegátusokat, apostoli vikáriusokat, esetenként apostoli prefektusokat¹⁷⁵ a Szentszék sokszor bíz meg olyan, egy-egy állam irányában való közvetítésre, amikor még nincs közöttük diplomáciai kapcsolat. Így pl. Japánnal¹⁷⁶, Kínával¹⁷⁷, a londoni holland emigráns kormánnyal (mert Hollandia 1925-ben felmondta a diplomáciai kapcsolatát a Szentszékkal)¹⁷⁸, vagy Finnországgal kapcsolatban¹⁷⁹.

Ennek a kapcsolatfelvételi „szertartásnak”, protokollnak az az értelme, hogy láthatóvá váljon, hogy a szentszéki diplomácia elsősorban nem a többi ország diplomáciai képviselőihez áll közel (noha formailag azzal teljesen analóg), hanem az egyház egész világra kiterjedő egyházjogi struktúrájának egy aspektusa (ti. lényegét, gondolkodásmódját tekintve). Mire az új kapcsolat felvevő ezt az intézményes utat végigjárja, már rá is érez, hogy milyen természetű entitással is áll szemben.

Nemzetközi pozíciószerző kapcsolatfelvételek és szerződések

Az egyházi diplomácia alapvető feladata az, hogy az adott országban működő egyházzrész és az állam közti viszonyban a képviselőt ellássa. Azonban a diplomácia a világban betöltött általános politikai, nemzetközi súly növelésére is lehetőséget nyújt az egyháznak. Akkor látszik ez világosan, amikor olyan államokkal köt diplomáciai kapcsolatot, ahol elenyésző a katolikusok száma.

¹⁷³ Jellemző, hogy a formális diplomáciai felhatalmazottsággal nem rendelkező legátusnak is van diplomáciai neve (apostoli delegátus). Ez azért van, mert a helyi diplomáciai testület tagjai esetileg meg szokták keresni, hogy – az egyház helyi konfliktusoktól való meglehetősen távolságtartása miatt – közvetítésre, vagy másra megkérjék.

¹⁷⁴ *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, é.n. V, 384.

¹⁷⁵ Az apostoli vikariátus és az apostoli prefektúra olyan, az egyházmegyével egyenlő elbírálás alá eső egyházi közigazgatási egység, aminek élére a Szentszék valamilyen okból nem nevezett ki püspököt. Így nem saját jogon kormányozza az adott közigazgatási egységet, hanem a Szentszéktől delegált kormányzati joghatóság útján. Ez a konstrukció adja a jogi lehetőséget arra, hogy közvetítőként lehessen használni a Szentszék irányában.

¹⁷⁶ *Actes*, 494.

¹⁷⁷ *Actes*, 520.

¹⁷⁸ CIPROTTI, P., *Frammenti di diritto diplomatico pontificio*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Milano, 1988, 362.

¹⁷⁹ *Actes*, 436.

1942-ben Finnország kéri a kapcsolat föl vételét, ahol abban az időben csak kb. ezer katolikus élt¹⁸⁰. Ugyanilyen az 1942-es Japánnal való kapcsolatfelvétel ami még alapvető gondolkodásmódjában sem keresztény ország. Itt a Szentszékkal mint egy általában vett morális hatalommal való kapcsolatfelvétel volt az indító ok.¹⁸¹ Az első arab állam, ami a Szentszékkal diplomáciai kapcsolatot létesített, Egyiptom volt (1947), amit Indonézia, Szíria, Irán, Törökország, Pakisztán, Jordánia, Irak és Etiópia követett¹⁸² (ez az adatsor 1959-ig érvényes, azóta több is van). Ennek sorozatnak az eredménye, hogy noha a szocialista blokk országai részéről a Szövetséges Ellenőrző Bizottságok a Szentszékkal mind fölmondták a diplomáciai kapcsolatokat, XII. Piusz (1939-1958) idején a diplomáciai kapcsolatok száma erősen nőtt¹⁸³.

Azóta *nemzetközi szerződések is* létesültek olyan országokkal, amik hagyományosan nem keresztény, hanem dominánsan más vallású országok, pl., Tunéziával¹⁸⁴, Kazahsztánnal¹⁸⁵, Izraellel pedig egy egész szerződés sorozat¹⁸⁶. A Tunéziával kötött *modus vivendi* oka az ottani – nem túl nagy létszámú – egyházzsér nehéz helyzete volt, az Izraellel kötött szerződéseké a szentföldi intézmények helyzetének stabilizálása és esetleges háborús károktól való megóvása, a Kazahsztánnal kötött viszont az egyház részéről nem könnyű közvetlen ottani egyházi érdekek megindokolni. Az Izraellel és Kazahsztánnal kötött szerződéseknek okai között szerintem jelen van az ezekkel az országokkal kötött szerződések önmagán való nemzetközi politikai értéke. Itt a zsidó és az iszlám vallásukra büszke országokról van szó, a velük való szerződéskötés az egyházi fél külügyi eredménye. A szerződő felek részére is előnyt jelent egy-egy ilyen szerződés. Tunézia a területén élő keresztény közösséggel ill. Európával kapcsolatos pozitív attitűdjét fejezheti ki általa, Kazahsztán a Nyugat felé orientálódását és némi Oroszországot kikerülő gesztust mutat általa, Izrael pedig a palesztinok és Európa felé tesz általa egy gesztust¹⁸⁷. Az egyházi fél e szerződések megkötésekor fel tudta használni azt a *tárgyalási erőt*, amit az nyújtott, hogy *a vele való szerződéskötés* ezeknek az országoknak *politikai előnyöket tudott nyújtani*.

Ebbe a kategóriába sorolhatók a Finnországgal és Észtországgal kötött szerződések¹⁸⁸ is. E szerződések létrejöttének okait keresve meg kell állapítani, hogy ezek hagyományosan evangélikus államvallású államok, a katolikus egyházzsér kis létszámú

¹⁸⁰ CAVALLI, F, *Spiritualità di fini e di metodi della diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 1963/I, 143. Valamint ld. a japán nagykövet nyilatkozatát (96. l.).

¹⁸¹ CAVALLI, 143., valamint ID, *Civ.Catt.*, 1949/II, 393. és 408.

¹⁸² GIANNINI, A, *Il diritto di legazione ed i rapporti diplomatici della Santa Sede*, in *Il diritto Ecclesiastico*, 1959, 60.

¹⁸³ GIANNINI, A, 61.

¹⁸⁴ *Szerződés Tunéziával*, (nincs formális címe) 1964. VI. 27. in AAS 68 (1964) 917-924.

¹⁸⁵ *Agreement between the Holy See and the Republic of Kazakhstan on mutual relations*, 1998. IX. 24. in AAS (2000) 320-324.

¹⁸⁶ *Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel*, 1993. XII. 30. in AAS (1994) 716-729.; *Agreement between the Holy See and the State of Israel pursuant to article 3§ 3 of the Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel*, 1997. XI. 10. in AAS (1997) 490-511.; *Implementation provisions* 1997. XI. 10. in AAS (1999) 560-567.

¹⁸⁷ Izrael két világvallás képviselőivel hadakozott a Szentföldön (noha közvetlenül nem vallásháborúról van szó), a Szentszékkal való szerződéskötés után azt mondhatta, hogy az egyikkel kiegyezett, és már csak az iszlámmal áll szemben. Ez számára külügyi előny.

¹⁸⁸ CANSACCHI, 47-48.

bennük. A szerződések megkötésére tehát sem az egyházi fél részéről nem ad elégséges indokot az az érv, hogy a helyi egyházrész érdekeit kellett védenie, sem az állami felek részéről nem elég indok az egyház részéről jövő belpolitikai nyomásgyakorlás. Itt tehát mindkét fél részéről valami nem hagyományos szerződési ok játszott szerepet. Ez – nézetem szerint – az állami felek részéről a az adott időben, az adott területen meglévő erős nyomás a Szovjetunió részéről, amivel szemben nekik nemzetközi szerződésekben kellett demonstrálniuk politikai döntéskéességüket, valamint – mai kifejezéssel – a nemzetközi közösségbe való beágyazottságukat. Az egyházi fél részéről ehhez nagyon is hasonló motívum játszhatott szerepet, ti. jól jött még két szerződés, melyekben még két állam diplomáciai kapcsolatot hoz létre a Szentszékkal, és éppen két protestáns állam, amikkel a hagyományos gondolkodás szerint nem volt könnyű az egyházi tárgyalófél dolga. Ezek a szerződések tehát mindkét fél részéről (majdnem) tisztán a *nemzetközi politikai helyzetüket javító szerződések*.

Multilaterális kapcsolatok

Jóllehet a szentszéki diplomácia közvetlen célja az egyház és az államok kapcsolatának képviselése, „közvetett célja bizonyos szempontból egybeesik a civil diplomáciáéval, vagyis hogy védje a népek között az egyensúlyt, a békét és a fejlődést”¹⁸⁹. Az egyházi diplomáciának ezt a szabadsági fokát a második világháború után kezdték kiépíteni, és a hidegháború idején ennek elég nagy jelentősége is volt. Részt vett a Helsinki folyamatban, a záróokmány aláírásában és az utótalálkozókban is¹⁹⁰. Ennek abban az időben az adott plusz jelentőséget, hogy a keleti blokk országaival ezen a fórumon lehetett valamilyen kapcsolatot teremteni. II. János Pál (1978-2005) megválasztása után ennek az informális kapcsolattartásnak már nem volt jelentősége, mert ő amúgy is jobban értett a keleti helyzethez.

A multilaterális kapcsolatfelvételeket szintén a nemzetközi pozíciószerző kapcsolatfelvételekhez sorolom. Ezekben sem valamely helyi egyházrész érdekében való fellépés a közvetlen indítók, hanem a *már megszerzett nemzetközi politikai erő* mint olyan *kamatoztatása*. Jelenleg a Szentszék 33 nemzetközi kormányközi szervezetben¹⁹¹ és 10 regionális kormányközi szervezetben¹⁹² tag vagy megfigyelő.

2.4. Konkordatárius politika

Az egyház / Szentszék nemzetközi szerződéskéessége

¹⁸⁹ CARDINALE, I., *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris-Tuornai-Rome-New York, 1962, 14.

¹⁹⁰ BARBERINI, *Diplomazia pontificia in Enciclopedia giuridica IX*, é.n., 3., valamint vö. BARBERINI, G., *La partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki*, in *La tutela della libertà di religione. Ordinamento internazionale e normative confessionali*, (szerk. Ferrari, Scovazzi) Padova, 1988, 149. skk.; CAVALLI, F., *La Santa Sede e la Convenzione dell'Aja per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato*, in *Civ.Catt.*, 1960, 264-276.

¹⁹¹ Ld. www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/corpo-diplomatico/corpo-diplomatico_internazionali_elenco_it.html

¹⁹² Ld. www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/corpo-diplomatico/corpo-diplomatico_regionali_elenco_it.html

Ahogy a Bevezetés nemzetközi jogi elméleteket áttekintő részében esett már róla szó, a szerződéselméletek állnak a legközelebb ahhoz az elvhez és mechanizmushoz, ahogy az egyház a nemzetközi szerződéseket köti, végrehajtja és gondolkodik róluk. Ez azért lehet így, mert a szerződések témájában jár a legközelebb a nemzetközi jog a nemzetközi kapcsolatok tudomány gyakorlatiasabb szemléletéhez.

Ha a nemzetközi jog szemléletével tekintjük a konkordatárius szerződéseket, akkor abból kell kiindulnunk, hogy a Szentszék aláírója a nemzetközi szerződések jogáról szóló 1969-es bécsi egyezménynek. Az ebben az egyezményben való részvétel megmutatja, hogy az *államokkal analóg módon szerződik*, vagyis amikor konkordatárius szerződéseket köt, azt úgy teszi, mint az államok. (Ettől persze még nem lesz állam, mert ez csak analógia, viszont *nemzetközi jogi aktusainak ugyanolyan természete és hatálya van*, mintha az lenne.)

Az egyházjogból, belülről gondolkodó Bertrams ugyanezt igen hasonlóan fejezi ki. Ő azt mondja, hogy az egyház analóg értelemben nemzetközi jogi személy: nemzetközi jogi személy, miközben nem azonos természetű, az állammal¹⁹³, ami azt jelenti, hogy formáljogilag ugyanolyan, miközben természetében eltérő. Bertagna ezt úgy fejezi ki, hogy nemzetközi jogi értelemben vett tevékenysége igazi (vagyis nem jogi fikcióról van szó), csak más irányú cselekményeket végez, más célokért tevékenykedik, mint az államok¹⁹⁴. Vannak, akik jogi fikciónak tartják¹⁹⁵. A nemzetközi kapcsolatok szempontú vizsgálódás szempontjából indifferens, hogy milyen nemzetközi jogon belüli kategóriába soroljuk e tevékenységet, itt az a lényeges, hogy mi a cselekvő célja és eléri-e, ill. hogy hogyan éri el.

2.4.1. A nemzetközi szerződések mint az egységesség megnyilvánulásai

Az egyházi megközelítés

Bertagna így foglalja össze, hogy miért *az egész egyház köti* a konkordátumot: A konkordátum, mint olyan, magában foglalja, hogy azt az egyház legfőbb hatósága stipulálja, de legalábbis részt vesz benne, mégpedig 1) *teológiai*, 2) *kánoni* és 3) *nemzetközi jogi* okokból¹⁹⁶. Azt mondja, hogy

- 1) a II. vatikáni zsinat szerint minden egyházmegyében fennáll az egyház teológiai fogalmának teljessége, *amennyiben az közösségben* (communio) van a többi egyházmegyével, mindennek előtt a római egyházmegyével (melynek püspöke a

¹⁹³ Vö. BERTRAMS, W., *De origine personae moralis in Ecclesia*, in *Periodica* 36 (1947) 169-184.; valamint HERVADA - LOMBARIA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, Navarra, 1970, 259-265.

¹⁹⁴ BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 113.

¹⁹⁵ Az, ha valaki fikciónak tartja a jogalanyiságát, nem jelenti azt, hogy a jogcselekményeit jogilag ne tartaná ugyanolyan erejűnek, csak azt, hogy jogi értelemben vett eredetét nem tudja mire visszavezetni. DE LA HERA, A., *El pluralismo y el futuro del sistema concordatario*, in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico - La Chiesa dopo il Concilio I.*, Milano, 1972, 428., valamint DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, 225.

¹⁹⁶ BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 118. Vö. OLIVERI, M., *Natura e funzione dei legati pontifici nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, Torino, 1978, 242-244.

pápa), vagyis az egyházmegye teológiai teljességének feltétele az *egész egyházzal való közösségben lét*.

- 2) a konkordátum az *egész egyházat érinti*, másképpen fogalmazva, természetéből adódóan az egész egyház jogának és szabadságának a gyakorlása. [Abban, hogy „az egész egyházat érinti”, benne van Bertagna teológiai alapon álló, egységes egyházképe.]
- 3) természetéből adódóan *független és autonóm alanyok hozzák létre*, és a püspöki konferenciák, érsekek vagy püspökök nem ilyenek [ld. az általam korábban kifejtetteket].

A nemzetközi jogi szerződéselméletek megközelítése

Anzilotti és a többi pozitivisták nemzetközi jogász konkordátumokból kiinduló megközelítése szerint, mivel az egyházi fél nem állam, s így a pozitivisták szemében *eredetileg nem képes* nemzetközi szerződést stipulálni, a konkordátumok a szerződő államok részéről az egyházi fél nemzetközi jogalanyiségének *egyoldalú implicit elismerései*¹⁹⁷. Ennek az elméletnek abban áll a – valóban nagyon szép – nemzetközi jogi konzisztenciája, hogy így valóban csak az államok a nemzetközi jog eredeti alanyai, az egyház nem, és az egyháznak a szerződő államok adják meg a jogalanyiságot, magával a szerződési jogi aktussal. A jogalanyiség tehát csak azon államokkal való viszonyában áll meg, amelyekkel már van szerződése. A többi államról tulajdonképpen nem tudjuk, hogy elismerik-e jogalanynak vagy sem¹⁹⁸.

Ennek azonban a nemzetközi gyakorlat némileg ellentmond, ahogy a diplomáciai kapcsolatait a Szentszékkal éppen felfüggesztett Franciaország esetében is látjuk: az ottani Semmtítő Bíróság arra hivatkozva mondta ki Franciaországban a Szentszék szuverén voltát, hogy a nemzetközi gyakorlatban szuverénként való tevékenykedése területi birtoka elvesztése ellenére fennáll¹⁹⁹. Vagyis minden pozitív jogi aktusra (szerződésre vagy diplomáciai kapcsolat létesítésére) való hivatkozás nélkül, sokkal inkább az *államok általános gyakorlatára, vélekedésére való tekintettel*. Mégis a szerződéselmélet az, amelyik a nemzetközi jogi elméletek között a leginkább gyakorlat orientált, és így a nemzetközi kapcsolatok szemléletéhez a legközelebb áll.

A nemzetközi kapcsolatok tudomány megközelítése

A nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából az akarat, a szándék a fontos, vagyis az aktor által folytatott politika, ami cselekményében fejeződik ki. Abból a tényből, hogy *az államok szerződéseket kötnek a Szentszékkal*, az következik, hogy 1) elfogadják – irreleváns, hogy milyen megfontolásból – a kánonjogi szabályozásban lévő azon elvet, hogy a területükön élő egyházzrész önmagában képtelen saját magát képviselni az állammal szemben, és helyette ez a szentszéki Államtitkárság reszortja, 2) hogy az egyházi jogrend

¹⁹⁷ CANSACCHI, G., P., *Il papa e la società delle nazioni*, Torino, 1929, 47-48.

¹⁹⁸ Ez a szerződéselmélet arról nem szól, hogy a diplomáciai kapcsolatot létesített, de nem szerződött államok ezirányú véleményéről mit gondoljunk.

¹⁹⁹ Ld. a 94. oldalt.

képes lesz a Szentszékkal kötött nemzetközi szerződést ugyanúgy végrehajtatni a területén élő egyházzrészrel, ahogy az államokkal kötött nemzetközi szerződések esetében a kormányzat által kötött nemzetközi szerződést a kormányzat képes lesz az állam egyes megyéivel, városaival végrehajtatni.

2.4.2. Az egységesség nemzetközi szerződésekben tükröződő elismerése

A magyarországi egyházi kapcsolatok gyakorlatból is ismert az a helyzet, hogy azt, ami nemzetközi szerződésben rögzítve van, azt az állam – egyes hazai politikusok időnként felbukkanó ellenvéleménye ellenére is – teljesíti, vagyis betartja a jogi papírformát²⁰⁰. A Szentszék által megkötött nemzetközi szerződések betartottsága egyéb nemzetközi szerződések érvényesülésétől nem tér el. Magyarországon a Vatikáni - Magyar Vegyesbizottság – egy végrehajtást ellenőrző paritásos nemzetközi bizottság – ellenőrzi a 1997-es finanszírozási szerződés végrehajtását²⁰¹. A szerződés végrehajtásának tehát az ellenőrzése is a nemzetközi tárgyalások szintjén folyik.

Híres szerződésre hivatkozási eset az, amikor a Szentszék 1938-ban Olaszországnál tiltakozott a rasszista házasságjogi törvény ellen. A tiltakozás azonban csak az állam által elismert katolikus házasságok ügyében volt hatékony, és nem általában. Ennek az volt az oka, hogy a katolikus házasságok esetében nemzetközi szerződésre hivatkozhatott, ti. a lateráni konkordátum 34. cikkére²⁰².

Látható, hogy az egyház ugyan hivatkozik teljes jogrend voltára, szuverenitására, diplomáciai tiltakozásokat nyújthat be, és ezeknek általában szokott is súlyuk lenni, de a leghatékonyabb érdekérvényesítési forma mégiscsak az, ha a jogokat és köteleességeket az illető állammal nemzetközi szerződés(ek)ben rögzíti. Így tehát egy állammal való viszonylatban az egyházi tárgyalási erőt maga a szerződés(ek) megkötésének ténye is növeli.

Ezeknek a szerződéseknek azonban nem csak pusztán létük, megkötésük ideje, stb. szempontjából van jelentősége, hanem azok tartalmát is elemezni lehet – hiszen elég bőséges *elemezhető anyagot* nyújtanak –, amiből az *egyházi fél szerződési politikájára* lehet *következtetéseket* levonni. Ez a vizsgálat formailag a nemzetközi jog területén van, technikája összehasonlító jogi, de az elemzés eredménye, a kimutatott tendenciák a

²⁰⁰ Erre példa Göncz Kinga esélyegyenlőségi miniszter 2005. őszi véleménye, miszerint felül kellene vizsgálni az 1997-es vatikáni szerződést. A Külügyminisztérium erre úgy reagált, hogy Magyarország békeidőben egyoldalúan nem vizsgál felül nemzetközi szerződéseket.

²⁰¹ I/3. cikk: „A Megállapodás hatálybalépését követő öt oktatási év adatainak ismeretében a Felek *áttekintik* a helyzetet.” és V/(1): „Ha jelen Megállapodás értelmezésével vagy *alkalmazásával* kapcsolatban valamilyen nehézség merülne fel, a Felek közös megegyezéssel keresik meg a legmegfelelőbb megoldást.” E feladatok megoldására a Vatikáni - Magyar Vegyesbizottság szolgál.

²⁰² *Concordato fra la Santa Sede e L'Italia*, 1929. II. 11. in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. II. (szerk. MERCATI, A), Typ. Pol. Vat, 1954, 100-101. Valamint CIPROTTI, P, *Frammenti*, 364.

nemzetközi kapcsolatok tudomány kérdéseire adnak választ (az egyház szerződéspolitikája, annak alakulása, tendenciái, stb.).

Az összehasonlítás jogelméleti alapja az, hogy mivel az egyház jogrendje az egész világon hatályos, így az összehasonlítandó szerződéseknél az egyik fél mindig azonos. A világi szuverének jogrendje lokális, így az egyes országokkal kötött szerződések országonkénti relációkban külön konkordatárius rezsimeket hoznak létre, melyek között összehasonlítást lehet végezni. Mivel ezen szerződések jogforrás voltát *egyrészt* a nemzetközi gyakorlat és a nemzetközi jogi szakirodalom konszenzusa állítja, valamint formai szempontok indokolják, *másrészt* a megállapodások legtöbbje *jognak deklarálja önmagát*, vagyis a felek annak tartják; *harmadszor* pedig *tartalmilag* jogokat és kötelezettségeket létesít a felek között, így az ezeket *összehasonlító vizsgálat* következtetésként *nemzetközi közjogi természetű*.

Az összehasonlító vizsgálatot ugyan formailag az összehasonlító jog elvei szerint kell végezni, azonban a vizsgálatot érdemes meghaladni, és a megállapodásokat tágabb összefüggésekben is értelmezni. Ehhez a jogi módszertan mellett a társadalomtudományt ill. a diplomáciát is igénybe lehet / kell venni. Ennek a vizsgálati fázisnak az a premisszája, hogy a szerződésekben rögzített *szöveg* az adott kor és pillanat valamilyen vetülete, melyből *mint indikátorból* az illető szerződést létrehozó szándékokra és hátterükre lehet következtetni (a komparatív jog kontextualitásának elve)²⁰³. Ha mindezt tágabb összefüggésekben szemléljük, az összehasonlító jogi elemzés eredményei *egyrészt* egy-egy téma különböző országokban való más és más megközelítésére hívják fel a figyelmet²⁰⁴, *másrészt* a katolikus egyház *szerződéskötési politikájának vonalai rajzolódnak ki* előttünk. Ettől releváns egy ilyen összehasonlító vizsgálat a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából.

Az egyházi és a világi jogrend viszonyának változása a nemzetközi szerződések tükrében, a római kérdés lezárása óta

A következőkben összehasonlítom azokat a XX. századi szerződéseket, amelyeknek vannak arra vonatkozó kitételei, amik az *egyházi fél jogát* és a *világi fél jogát* ill. ezek *egymáshoz való viszonyát* jellemzik. Ilyen kitétel nincs minden szerződésben, csak azokban, amik olyan állammal kötöttek, amivel a szóbanforgó szerződésig szerződéses kapcsolat még nem volt, vagy egy régebbi szerződéses kapcsolatot alapvetően újradefiniál. Az összehasonlítás – a műfajból adódóan – úgy érthető, ha párhuzamosan figyelemmel kísérik a Függelékben található szerződési szövegrészeket²⁰⁵.

²⁰³ KONIJNENBELT, W., *Discours de la methode en droit public compare*, in *Comparability and Evaluation in Honour of D. Kokkini-Iatridou*, Dordrecht, 1994, 125-126.

²⁰⁴ WAGNER, W., J., *Comparative law: its methodology and development in the United States*, in *Comparative Law Review*, 1991/2, 7.

²⁰⁵ A függelékben megtalálható fordítás a normaszöveg lehetőleg *szó szerinti* – és nem irodalmi – *fordítása*. A fordításnál igyekeztem a jogilag releváns kifejezéseket mindig ugyanazzal a magyar megfelelővel fordítani, hogy minél korrektebb lehessen az összehasonlítás alapja, a szöveg. Az idézőjelbe tett szövegrészek szó szerinti, az idézőjel nélküliek nem, de a jogilag releváns elemeket mind és pontosan hozzák.

I. A megállapodások jogiságukra vonatkozó öndefiníciója SZÖVEGELEMZÉS

A nagyobb jelentőségű megállapodások közül a politikailag legtartózkodóbbakban, leghűvösebbekben nincs preambulum²⁰⁶. Ezek a *későbbi szövegrészekben nem szokták jognak nevezni* a megállapodásban foglaltakat.

- a.) A megállapodás *nem nevezi önmagát jognak*, és
 - nem is tesz az egyezség természetéről *semmilyen* kijelentést: Ecuador 73²⁰⁷, Izrael 93, Kazahsztán 98, később pedig: San Marino 90, Lengyel 93, Litván 2000,
 - olyan kijelentést tesz, ami *nem jelent jogi természetet*: "rendezik a jogi helyzetét". Ilyen az Alsószászország 65.
- b.) A megállapodás egyértelműen *jognak nevezi magát*:
 Ilyennek értékelhetők a következő kifejezések: "szabályozni", "újraszabályozni", "norma" (Columbia 73), "jogi keret" (Horvát 96). A leggyakoribbak a "szabályozni" és az "újraszabályozni" szavak.

KÖVETKEZTETÉSEK

ad a.) A megállapodás *nem nevezi magát jognak*:

Egyes megállapodások preambuluma a megállapodást csak mint diplomáciai, politikai egyezséget tekinti, és tartózkodik attól, hogy a megfogalmazandó egyezséget *jognak* nevezze. Tisztán ilyen az *Equadorral* kötött megállapodás, mely szerződés egészében is elég tartózkodó. Van egy rövid bevezető rész, így legalább ezzel – mint formai gesztussal – inkább a nagy megállapodásokhoz hasonlít, semmint a *modus vivendi*hez.

Egyes német Landok megállapodásaiban olvasható "*rendezni* a jogi helyzetét" forma a világi jogrendbeli helyzete rendezésére utal, vagyis nem jelenti azt, hogy a megállapodás kollíziós jogi rezsimet hozna létre. A Mecklenburg 97-ben a "jogban és igazságban új rendet alkotni" formula – nézetem szerint – csak politikai természetűnek értelmezhető, főleg ha szem előtt tartjuk, hogy Mecklenburg kelet-német területen van, és 97-ben első megállapodását köti a katolikus egyházzal. A "rend" szó itt nem jelent kényszerítően jogrendet, márpedig ezeket a kijelentéseket *stricte* kell értelmezni. Az utána következő kitételek (kölcsonös autonómia, együttműködés) azonban egyértelműen egy szorosabb kapcsolatot létesítő megállapodás típusba sorolják (ti. az A.a.-ba²⁰⁸).

Az *Izraellel* kötött megállapodás Alapvető Megállapodásnak (Fundamental Agreement) nevezi önmagát, ami máshol nem fordul elő. Az, hogy nem nevezi magát jognak, elég meglepő, mert e megállapodás más tekintetben elég fejlett típusnak tűnik. Pl. tüntetően szimmetrikus fogalmazású: ahol Izrael Állam elismer

²⁰⁶ A preambulumokat a szerződések elemzésekor a rendelkező részekkel egyenrangúan kell / szokás kezelni, vagyis az elemzés szempontjából ugyanolyan joganyag, mint a rendelkező rész.

²⁰⁷ A szerződési helyek idézésének struktúrája: **Ország év/cikk száma**; pl. Ecuador 73/2 = az Equadorral 1973-ban kötött szerződés 2. cikke. Ha a cikk száma helyett egy „P” betű van, az azt jelenti, hogy a szövegrészlet a preambulumban található.

²⁰⁸ Ld. lejjebb.

valamit egyházi kompetenciának, ott a Szentszék is elismer valamit – az egyház társadalmi tanításának megfelelően – állami kompetenciának.

A San Marino 90, a Lengyel 93, és a Litván 2000 érdekes *kivételek*. Ezek a megállapodások ugyanis éppen olyanok, melyek a felek közötti igen sokoldalú és egyértelműen jogi természetű kijelentésekkel (normákkal) leírt kapcsolatot hoznak létre²⁰⁹, jóllehet *expressis verbis* sem a preambulumban, sem a későbbiekben nem nevezik magukat jognak.

ad b.) Magukat jognak definiáló megállapodások:

Ezek olyan kifejezéseket használnak, melyek *kényszerítően jognak definiálják* a megállapodásokat. Hogy milyen jognak, azt az dönti el, hogy a felek a megállapodásban milyen természetűnek mondják magukat. Ezzel ugyanis indirekte a megállapodás nemzetközi vagy belső jogi természetéről is nyilatkoznak. (Elméletileg csak az egyházi fél nemzetközi jogi természete lehet kérdéses, az államé nem, mégis az ezredforduló felé kölcsönös definíciókkal találkozhatunk, vagyis a világi fél is definiálódik.)

Összefoglalva tehát azt láthatjuk, hogy a megállapodások túlnyomó többsége egyértelműen kimondja, hogy szabályokat, normákat tartalmaznak, vagyis jogi természetűek. Ha jogi természetűek – a többség tehát az – akkor következő kérdés, hogy nemzetközi jogiak vagy egy állam és egy, a területén működő nem állami entitás közötti magánjogi szerződések. Az elemzést is ezzel – a felek természetével és viszonyával – kell folytatni.

II. A felek természete és jogrendjeinek viszonya

A.) Aszimmetrikus megállapodások

SZÖVEGELEMZÉS

A.a.) Ezek a mondatok a "*katolikus egyház és X (ország) közötti viszony*" formájúak.

Két kivétel van. Egyrészt az Izrael 97 nem Izrael Államot említi (mindig így nevezi a megállapodás magát Izraelt), hanem az Izraeli Népet (nagybetűkkel), majd ugyanabban a mondatban nyomatékosítja a párosítást: "Katolikusok és Zsidók". Ez a fogalmazás inkább a felek közösség, kultúrkör jellegét hangsúlyozza, mintsem hogy nemzetközi entitásokat határozna meg. Másrészt az Ecuador 37 és a Kazahsztán 98 formulája nem a katolikus egyházat, hanem a *Szentszéket* említi.

A '98-as mecklenburgi megállapodás első helyen egy olyan mondatot hoz, ami formailag ebbe a kategóriába tartozik, de utána olyan formulát is használ, ami a fejlettebb kapcsolatra jellemző.

A.b.) Formula: "*a katolikus egyház (jogi) helyzetét szabályozni X országban*"

Egyetlen kivétel van, a Németország 33, ahol a jogi helyzet szabályozása helyett "a katolikus egyház és az Állam közötti *viszony* szabályozásá"-ról van szó. Emellett egy új formula is van benne: "megszilárdítani és fejleszteni a meglévő barátságos

²⁰⁹ "ezért velük azonos törvények vonatkoznak rájuk ... hacsak e *Megállapodás* másképp nem rendelkezik". (San Marino 90/5 No 2)

viszonyt". Ez típust teremt, és visszatér a Tübingia 97-ben, később sok Land megállapodásában és az Észtország 99-ben.

KÖVETKEZTETÉSEK

ad A.a.) "*katolikus egyház és X (ország) közötti viszony*":

A *jó vagy barátságos viszony* formulája alapvetően diplomáciai, politikai természetű. Azt erősíti, ami az előző pontban már kirajzolódott: ez a megállapodás nem fog túl szoros együttműködést létesíteni a felek között.

- A *Mecklenburg 97* azonban mindjárt utána: *együttműködést* és *autonómiát* említ, mégpedig kölcsönös formában. Ez egy sokkal szorosabb kapcsolatra jellemző formula (ott fejtem ki), ezért rendhagyó, hogy a megállapodás természetét csak ilyen szinten definiálja. Vannak olyan megállapodások, ahol olyan jellegzetes kijelentések láthatóak egy megállapodásban, sőt egymás mellett, melyek egymástól nagyon különböző időben keletkezett vagy távol eső kultúrkörökbe tartozó országokkal kötöttekben bukkannak föl tipikusan. Ezeket *eklektikusságnak* tartom, melyek nehezítik a kategorizálást, noha az esetlegességek ellenére is lehet tendenciákat kimutatni.
- A megállapodásokban világi félként mindenhol az állam szerepel (a köztársaság, stb.), egyedül az izraeli megállapodásban van ez az eltérő szóhasználat. Ezt azonban a preambulumban mindjárt meg is magyarázzák: a megállapodás történelmi, vallási, kultúrtörténeti jelentőségét hangsúlyozzák vele.
- A *katolikus egyház helyett a Szentszéket* említő formulánál – nézetem szerint – távolságtartásról van szó. Ezt az equadori és a kazah megállapodás egésze is alátámasztja. Azonban itt nem csak a szívélyesség fokáról van szó, hiszen jogilag alapvető fontosságú, hogy az egész egyházat félnek tekinti a világi fél, vagy csak a Szentszéket.

A *Kazahsztán 98*-ban a *nemzetközi jogra és a belügyekbe való be nem avatkozás* elvére való utalást is olvasunk. A nemzetközi jog – más tekintetben – többször felbukkan preambulumban, de itt leginkább a kimértséget lehet belőle érezni. A katolikus egyház muszlim többségű országgal csak Tunéziával és Kazahsztánnal kötött megállapodást. A kettő között nagy a különbség. A Tunéziával kötöttekben (1964) érezhető a francia stílusú erős állam elv, valamint a kereszténység eltűrt volta. Az egyháznak szüksége volt arra a megállapodásra, mert az ottani egyházrészek némi védelmet kaptak általa (érezhető a további szövegben). A kazahsztáni szerződésből az érezhető, hogy elvi megállapodásról van szó, vagyis a két félnek jobbra a diplomáciai gesztusrendszerre van szükségük. Mindez magyarázhatja, a katolikus egyház helyett a Szentszék említését, valamint a belügyekbe való be nem avatkozását, amit valószínűleg a világi fél kért, mert más megállapodásban nincs nyoma.

ad A.b.) "*a katolikus egyház (jogi) helyzetét szabályozni X országban*":

A legszembeötlőbb az, hogy a formula igen pontosan egyezik az összes ebbe a kategóriába tartozó megállapodásban. Egy-egy szót néhol mással helyettesítettek,

de a jelentésben nincs árnyalatnyi eltérés sem. Úgy tűnik, a mondat jogi formulaként, "előre gyártott elemként" volt használatos. A megállapodások összes szövegét tekintve is ez az egyik leggyakrabban, pontosan visszatérő formula, nyilvánvaló, hogy jogi *főalakzat-típusként kell értékelni*.

Az évszámokból láthatóan ez a formula jobbra a II. világháborúig volt használatos, vagyis egy *jól körülhatárolható időszak* szemléletét tükrözi. Ezen kívül csak két kései – kilencvenes évek végéről való – megállapodás használja, mindkettő a német kultúrkörbe tartozik. Az észtt megállapodás – ahogy látható lesz – jogi szerkezetben, formulákban, gondolkodásmódban is teljesen a német modellt követi (teuton kultúrájú, protestáns többségű ország).

A formula használatának kezdete (a felsorolt példákból nem látszik) előbb van, már a 24-es lengyel, majd a román és a litván megállapodások ('20-as évek) preambuluma is tartalmazzák. Ebből az látszik, hogy a jogi konszideráció nem kötődik a '29-es lateráni szerződéshez (ami az olasz megállapodással egy időben keletkezett), tehát a Vatikán Városállam megszületésének *nincs ilyen közvetlen hatása* az egyes országok területén élő egyházrészekről szóló megállapodásokra. A Szentszék addig, ti. a római kérdés idején is tudott jogi minőségű megállapodásokat kötni az egyházrészekre vonatkozóan.

- A formula értelmezésénél a jogi aspektus a leglényegesebb. Egyrészt nyilvánvalóvá teszi, hogy a megállapodás nem csak politikai természetű, barátságos szándéknyilatkozat. *Explicite jogként vezeti be*, mert. *szabályozásról* beszél. A megállapodásban foglaltak tehát jövőre vonatkozó cselekvési normát adnak a meghatározott körre.

A következő kérdés, hogy a *felek milyen viszonyban* tárgyalnak egymással. A megállapodás megkötése tekintetében nyilvánvaló, hogy az egyházi fél a Szentszék, és nem a helyi egyházrész. Az érdekesebb kérdés a *hatálya*, vagyis hogy kit kötelez.

Visszatérve az I.b. formulájára, egyértelmű, hogy a katolikus egyház adott országban elhelyezkedő egyházrészét nevezi meg címzettnek. Ezzel szemben az államot nem, vagyis nem kölcsönös a hatály *definíciója*. A hatály igen, hiszen a megállapodásban igen sok, az államot kötelező norma is van (az előző bekezdés első válasza), a szabály mégis úgy fogalmaz, hogy a megállapodásban a szerződő felek (csak) a helyi egyházrésznek adnak szabályokat. E szempontokat összevetve (tágabb kontextusba helyezés) megállapíthatjuk, hogy mi ezeknek a megállapodásoknak a jogi szemlélete. 1. Az állam a Szentszékkal mint nemzetközi jogképes partnerrel egyenrangú (így jön létre a megállapodás). 2. A megállapodás a helyi egyházrészt nem tartja az állammal egyenrangú félnek, mert azáltal lesz az egyházrésznek az állam számára is érzékelhető joga, hogy a megállapodást megkötik. Vagyis az állam a helyi egyházrészt a többi jogi személlyé válni akaró csoporthoz hasonlóan kezeli (a kánonjogot "nem érzékeli" a szerződés előtt). 3. A megállapodás – a következőkben láthatjuk – egyfelől bizonyos tekintetben elismeri, hogy a Szentszék és a helyi egyházrész homogén (egységes közigazgatású)

egységet alkot, másfelől azonban maga a megállapodás jogilag elválasztva kezeli őket. Ez ebben a korszakban egy tipikus és állandóan jelenlévő logikátlanság, megoldatlanság.

- A Németország 33 szövegezése *altípust* teremt. A Landok nagyobb szerződéseiben, ahol van preambulum, előbukkan ez a *kettős forma*. Az első mondat egy diplomáciai szándéknyilatkozat, a második pedig a megállapodás ill. a felek jogi viszonyának formulája. Úgy lehet értékelni, hogy az első mondat az I.a.-ra jellemző barátsági formula, ami kiegészül ezzel az újjal.

Ez a kettős formula az első példája annak a többször megfigyelhető jelenségnek, hogy bevett formulákat nem tisztán használnak, hanem egyszerre többet is beépítenek belőlük. A Mecklenburg 98-ban már láttunk ilyet, és a német Landoknál – a Németország 33-ból veszik át – nem is ritka. Ennek több oka is lehet. A redundancia, a szóbőség a megállapodásokban lehet egyfelől a jó kapcsolat jele, másfelől viszont kemény tárgyalásra is utalhat, melynek során csak úgy tudtak megállapodni, ha mindkét fél formuláját betették. Diplomáciailag, a barátsági formulák általában akkor íratnak le, ha éppen nem túl barátságos a viszony. Ez mindig a tágabb kontextusból elemezhető.

B.) Szimmetrikus megállapodások

SZÖVEGELEMZÉS

B.a.) *Együttműködés*:

Ezekben a megállapodásokban az *együttműködés* szó jelenléte a kategória teremtő elem. Ez nem jár egyedül, mindig van egy másik kitétel is. A megállapodások egy részében a *függetlenség / szuverenitás* szó, másik részében pedig az *egyház és az állam közötti viszony szabályozása* formula.

B.b.) *Alkotmány és kánonjog*:

A preambulum tartalma megváltozik. Egy hosszú konsziderációs felsorolással kezdődik, melyben a felek történelmi, kulturális, stb. hivatkozásokat és méltatásokat tesznek. Ez a rész nyilván megállapodásonként változik. Az utána következő részben *három állandó hivatkozás* van – melyek együttes jelenléte egyszersmind a kategória teremtő jelenség – ezek: a II. vatikáni zsinatra, az illető állam alkotmányára, és a kánonjogra való hivatkozás.

KÖVETKEZTETÉSEK

ad B.a.) Az "*együttműködés*"

Az *együttműködés* szó használata az előzőekben még sehol nem fordult elő, mert azok a megállapodások egyház és állam elválasztásának együttműködés nélküli társadalom-ideológiai szemléletére épülnek. A kollaborációs (együttműködési) rendszer szorosabb, élő, *mindennapi kapcsolatot* tételez és létesít egyház és állam között. Ilyenkor a diplomáciai, politikai gesztusok sem pusztán a "meg nem támadást" hivatottak már biztosítani, ami egymás távolról való tiszteletteljes meg nem értésével járt együtt. E megállapodások rendelkező részeiben viszont többször

találhatók elvi kijelentések a felek jövőbeli mindennapi viselkedésmódjával kapcsolatban, és az egyházi és állami hivatalok közötti helyi szintű együttműködés is megjelenik. Ennek mindennapi működtetéséhez *szükséges*, hogy a felek közigazgatási egységei, hivatalai *értsék*, kosziderábilisnek tartsák *egymás jogrendjét*. Ezért e megállapodásokban mindig található egy másik elem is, ami erre utal.

- Az együttműködés mellett szereplő *másik elem* szól arról, hogy a felek hogy tekintenek egymásra, hogy *mint mik* akarnak együttműködni. Újra visszatér a "viszony" szó, de itt nem diplomáciai, hanem jogi természetű kijelentésben. A Spanyol 53-ban a következő elemek vannak: 1.a *felek viszonyáról szóló*, 2. szabályok összessége a megállapodás, 3. a *nemzet* (vallási és világi élete) *javára*. Az a.b.-beli formula a Szentszék szuverénként kezelte, a helyi egyházrész tőle elválasztva, ami pusztán kommunikál a Szentszékkal, és valamilyen nem reflektált jogi függőségben van tőle. E mondat három eleme viszont megmutatja, hogy a felek viszonyával *azonosan értelmezi* a helyi egyházrész és az állam viszonyát. A "nemzet javára" kitétel itt nem pusztán díszítés, amit alátámaszt, hogy három szerződésben is visszatér (később is időnként). Ennek ezekben a megállapodásokban konkrét szerepe van, mégpedig az, hogy a felek viszonya, ti. egyenlősége – amit a szöveg szerint a megállapodás szabályoz – nem marad meg a diplomácia felső szintjén, hanem "lent" az illető országban is ekként alakul. Itt, a B.a.-ban tehát *jogi kontinuitás van a Szentszék és a helyi egyházrész között*, vagyis a megállapodás expressis verbis is magáévá teszi ezt, a szerződéstől függetlenül is meglévő egyházjogi evidenciát. Azzal, hogy ezt kodifikálja, kinyilvánítja, hogy az *állam számára érthető, értelmezhető és elfogadható*, hogy ugyanannak a nemzetnek a javára működik két jogi vertikum, és most ezek – viszonyukat szabályozandó – megállapodást kötnek.

Ez ellen lehet vetni, hogy a „nemzet java érdekében” pusztán politikai szándéknyilatkozatként is értelmezhető, vagyis az előző következtetés nem kényszerítően szükséges. Pusztán ebből a háromelemű szófordulathoz nem, de a mondat elején ott van az 'együttműködés', amivel ez korrelációban van. Még ez is lehetne csak az állam és a Szentszék közötti valamilyen aktívabb jó viszony, csak hogy az 'együttműködésnek' maga a megállapodás, a rendelkező rész ad tartalmat, értelmet. Ott pedig egyértelmű, hogy az állami vertikum hivatalai és az egyházi vertikum hivatalai kollaborációjáról van szó.

- A másik három megállapodásban az "együttműködés" melletti másik elem a "*függetlenség*" szó. Ezt nem volna könnyű a Szentszék és az állam egymástól való függetlenségeként értelmezni, hiszen ezt fölösleges leírni, nyilván a helyi egyházrész és az állam függetlenségéről van szó. Ez a függetlenség természetesen nem a területi felségjog alól való kivételt jelenti. Mindkét szerződésben, mely a függetlenségre való utalást mint zsinati elvet idézi, találunk egy értelmezőt: *saját rendjében*. A *saját rendjében való függetlenség* tehát így alkot formulát, egyszersmind a B.a. altípuson belül egy csoportot.

A saját rend kifejezés értelmezését a zsinati dokumentumokban ill. a kánonjogi irodalmon belül kell keresni, mert a megállapodások – a Spanyol 76 és az Olasz 84 esetében – zsinati hivatkozásként hozzák. Eszerint arról az elvről van szó, hogy az ember élete lelkiekben teljesen az egyház illetékességébe, világi tekintetben a világi hatalom illetékességébe tartozik. Ez az egyház és az állam saját rendje, *ezek függetlenek* egymástól. Mivel az egyház lelki hatalmát – szervezett társaságként – jogi természetű normákkal szabályozza, így a krisztushívő két jogi vertikum alatt áll (de facto akkor is, ha ezt szerződés nem deklarálja).

Külön elemzés tárgyát képezheti, hogy ha egy megállapodás valamely zsinati dokumentumot, enciklikát, vagy a világi fél alkotmányának valamely elvét, stb. beidézi, akkor *az idézett elv mennyire lesz közös elv*. Az biztos, hogy a két fél saját dokumentumaiból való idézetek közössé válását szimmetrikusan kell értelmezni. Nézetem szerint az idézett elvek közössé válása arra korlátozódik, hogy a másik fél *ismeri, érti, így tiszteletben képes tartani*, az idézett elveket, semmiképpen sem jelenti azok átvételét.

A San Marino 90 és a Szászország 98 nem zsinati idézetként, hanem a megállapodás *saját szövegeként* hozza a függetlenséget. Ezekben az esetekben tehát világos, hogy *mindkét fél sajátjaként vallja* ezt az elvet, vagyis állítják egymás függetlenségét.

- A San Marino 90-ben a szuverenitás említése a Szentszékkal való "jogi kontinuitás" hangsúlyozása lehet, és még inkább hangsúlyozza az előzőekben leírtakat. A szászországi megállapodásban elmarad a saját rend, de az alkalmazott "egyház és állam kölcsönös függetlensége" formula egyértelmű.
- Összefoglalva: látható, hogy az "együtműködés" melletti másik elem 1. az együtműködésben résztvevők jogi természetéről szól, 2. két változata (a nemzet javára, ill. függetlenség) az "együtműködés"-sel való korrelációjukat tekintve egymással egyenértékű. Ha az első változatból kezdetben nem is egészen meggyőző, hogy az az egyházi fél valódi jogrendjének a világi fél általi tudomásul vétele, a második változatból (függetlenség) világossá válik, hogy erre utal. Ez persze csak így, jogtörténeti (diakron) megközelítésben igaz, tehát ha a spanyol állam és az ottani egyházrész között értelmezési vita van, akkor azt abból a megállapodásból kell megoldani, és nem lehet a későbbiekből visszautalva értelmezni.
- Az Olasz 84-ben találunk először *utalást a kánonjogra*, mely nyilvánvalóan az egyházi fél kezdeményezésére került be. A Spanyol 76 és az Olasz 84 között ez az egyetlen különbség. Az egyházi fél ezzel az utalással még egy lépést tesz abba az irányba, hogy a két fél jogi szerkezetét tekintve egyenlőként vegyen részt a megállapodásban. Azt, hogy az államnak van egy jogrendje, ami által a társadalmat összetartja és rendezi, és hogy a nemzetközi megállapodások által létesített kollíziós jog célja, hogy a másik fél ilyen jogrendjével való kompatibilitást létrehozza, vagyis hogy nemzetközi megállapodások ezt a(z állami) jogrendet tudják valahogy értelmezni, az evidens. Az A.a.-ban azonban azt láttuk, hogy az

egyház tekintetében ez nem minden világi félnek ennyire nyilvánvaló. Azok a megállapodások kettévágták a kánoni jogrendet (a Szentszéket szuverénként tekintették, míg a helyi egyházrészt olyan jogalanyként értelmezték, aminek az állam által rendezettnek kell lenni), így nem kellett az egyházi jogrendet a világi jogrend szimmetrikus párjának tekinteniük. Azzal, hogy említést nyert a kánonjog, mint olyan kodifikált egyházi jog, amihez a megállapodás során igazodni kell, a világi fél is úgy tekinti a helyzetet, hogy a Szentszék által alkotott jog is "leér" az ország területén élő természetes személyekig.

- Ezek után nem csoda, hogy az "együttműködés" szó (gyakorlatilag) nem fordul elő az előző A.b.-ben, ahol az állami jog nem tudta (nem akarta) kezelni a kánonjogot. Kivételt képez a *Mecklenburg* 98, mely eklektikus megállapodás. Ez a Németország 33 A.b. típusú formuláját hozza, majd egyszerűen közli, hogy egyház és állam együtt fognak működni. A szövegezésnél talán érezték a megoldatlanságot, és "függetlenség" helyett "autonómiát" írtak.

ad B.b.) *Alkotmány és kánonjog*:

Az 1990 utáni megállapodásokban olyan preambulum szerkesztési rendet látunk, ami a B.a. második felében kezdődött idézési gyakorlat kifejtett változata. *Szimmetrikusan* említik a világi fél *alkotmányát és a kánonjogot*²¹⁰. Ez egyértelmű elismerése a Szentszék - helyi egyházrész jogi kontinuitásnak, hiszen a kánonjogi kódexeket a mindenkor pápa adja ki (ő a törvényhozó), a megállapodásban pedig nyilvánvalóan a helyi egyházrészt érintő témákról van szó. Ezek a szerződések tehát *azt mondják ki, hogy a helyi egyházrészt szabályozó jog az egyetemes kánonjog*. Vagyis világos, hogy a kánonjog – az egyházi jogi vertikum – a pápától "leér" a krisztushívőkig. Ezt a világi fél aláírta, tehát értelmezni tudja. Az alkotmány és a kánonjog "figyelembe vételével", "megfelelően", ill. "hivatkozva" kötik a megállapodást, vagyis úgy, ahogy a kollíziós jogot szabályosan alkotni kell. A kánoni jogrend itt tehát valódi jogrend²¹¹, valamint a *jogrendek egyenrangúsága* is teljes. A legtisztább talán a Szlovákia 2000 formulája. (Persze a kánoni jogrend eddig is így működött, csak korábban ezt expressis verbis nem mondták ki.)

A Lettország 2000 az 1. cikkben visszahozza a B.a. formuláját is: mindketten „függetlenek és autonómok”. Itt azonban a „saját rendjükben” kifejezést már nem kell használni, mert előtte már definiálták az egyházi és a világi jogrend párhuzamát. Amennyiben valakiben az merülne fel, hogy a „Szentszék és a Lett Köztársaság mindketten függetlenek és autonómok” kifejezés csak a szűk értelemben vett Szentszéket állítja párhuzamba Lettországgal, akkor számára a következő mondat tisztázza, hogy ezt a formulát úgy kell értelmezni, hogy az általuk kifejtett tevékenységek a lett társadalom javára történnek. Ez utóbbi nehezen képzelhető el, ha a Szentszék „saját szférája” nem terjed ki a lettországi katolikus egyházrészre, ahol annak „függetlensége és autonómiája” érvényesül a lett állam „saját szférájával” szemben.

²¹⁰ Legelőször az Olasz 84 említi.

²¹¹ CIPROTTI, P., *Il diritto canonico nella diplomazia ecclesiastica*, in *Ius populi Dei*, Roma, é.n. 185.

Látható, hogy a *preambulum* szerkezete és *szerepe átalakult*, a jogilag releváns rész az előbb elemzettekre korlátozódott. Az előző kategóriák specifikumai (a megállapodás mint jog, együttműködés, függetlenség) hiányoznak, pontosabban kivették őket a preambulumból, és a rendelkező rész első cikkelyeibe kerültek. Ezáltal talán még erősebbé is váltak, mert már nem az elvek szintjén deklarálódnak, hanem a rendelkező részben vannak.

III. Tendenciák a jogrendek viszonyában

Láthatjuk, hogy az aszimmetrikus megállapodások a Portugália 40-nel tendenciájában véget érnek, és a Spanyol 53-mal egyértelműen a szimmetrikus megállapodások sorozata kezdődik.

Kivételt képez a német Landok és Észtország megállapodása, melyek továbbra is aszimmetrikusak. Az elemzés e tekintetben nem reprezentatív, mert a Landok szerződéseinek ritkán van preambuluma. A Landok szerződéseiről általánosságban el lehet mondani, hogy a '90-es években is inkább a hagyományos német szerkezetet viszik tovább, és a szimmetria felé haladó általános tendenciából kimaradnak. Éppen a Mecklenburg 97 és a Tübingia 98 képez közülük kivételt azzal, hogy a '90-es évek végén már – német Land létükre is – a fővonalat követik.

A jogrendek viszonyának vizsgálatánál abból tapasztalatból indulunk ki, hogy az egyház és az állam mint szerződő felek a saját jogrendjük szem előtt tartásával és annak keretein belül gondolkodnak, és így hozzák létre a szerződés kialakuló kollíziós jogát. Ez a kollíziós jog bennfoglaltan mindig, sőt sokszor explicite is tartalmazza a felek egymás jogrendjéről való gondolkodásmódját. Mindez a nemzetközi kapcsolatok tudomány tárgyalásmódjában úgy fogalmazható meg, hogy a felek tárgyaláson tanúsított gondolkodás- és tárgyalásmódját és így szerződési attitűdjét a felek saját jogrendje, tágabb horizonton tekintve pedig saját önreflexiója determinálja. Vagyis tárgyalás közben az egyházi fél tárgyalója nem az alapján tárgyal pl. a magyar világi fél tárgyalójával, hogy Magyarországon az egyetemi tankönyvekben mit írnak az egyházról ill. annak szerződésképeségéről, sőt ezt általában – mint irrelevánst – nem is tudja²¹². A kialakuló szerződésben azonban létrehoznak egy közös nézőpontot, ami az egymásról való gondolkodás egyeztetett és rögzített formája.

A megállapodások elemzése során arra az *eredményre* jutottam, hogy a katolikus egyház jogrendje (kánoni jogrend) és az államok jogrendje (világi jogrend) egymáshoz való viszonya a XX század folyamán folyamatosan változó módon jelent meg a nemzetközi szerződésekben. A Szentszék nemzetközi jogi személyiségét a diplomáciai gyakorlatban még a római kérdés idején is csak kevesen kérdőjelezték meg, mégis a római

²¹² Annak érdekében, hogy a diplomáciai képviselők az egyházhoz mint olyanhoz és ne a helyi viszonyokhoz kötődjenek – a világi hatalmak diplomáciai képviselőihez hasonlóan – 5-7 évente új küldetési helyre kapnak beosztást. Az egyházi diplomácia kötelékében jelenleg egyetlen magyar diplomáciai képviselő, Pintér Gábor pl. először haiti, utána bolíviai nunciatúrára kapta a dispozióját, most pedig a stockholmi nunciatúrán dolgozik, első helyettesként. (Stockholmban van egy többes akkreditációjú nuncius, aki a standináv országokkal foglalkozik. Azért többes akkreditációjú, mert a skandináv országokban kevés a katolikus.) Ld. www.ambassade.dk/holystoe.php3

kérdés okozta bizonytalanság, párosulva a kor állami centralizmusával, azt eredményezte, hogy az egyházzal kötött szerződésekben az egyházi fél nem tudott egészen egyenlőként részt venni. Nemzetközi szinten a Szentszék az állammal egyenlő tárgyalófél volt, de a helyi egyházrész nevében tárgyalva nem tudta teljesen érvényesíteni az *egyházi jogrend* államival való *egyenlőségére irányuló igényét*. Az elemzés során láthatóvá vált, hogy a megállapodások a *század végére* e szempontból *szimmetrikussá* váltak. Az a szándék, ami az egyházban a középső középkorban alakult ki, hogy ti. a kánoni jogrendet a világi jogrendekkel párhuzamos jogrendként tudja működtetni²¹³, a XX. század utolsó évtizedére az európai államok által immár sorozatosan *expressis verbis* is elismert lett.

Azt lehet mondani – a szerződéseleméletet valló nemzetközi jogászokkal –, hogy a kánoni jogrend egységességének *expressis verbis* elismerése csak azokkal az államokkal áll fenn, amikkel az egyház ezt így elismertette. Viszont az 1913-as francia Semmítő bírósági határozat²¹⁴ és az 1978-as olasz alkotmánybírósági határozat²¹⁵ nemzetközi híréből – és maguknak a határozatoknak az indoklásából tudjuk – hogy a nemzetközi szerződéseknek és az ilyen, egyoldalú állami nyilatkozatoknak is van precedens értékük, valamint tudjuk, hogy a precedens szemlélet éppen a nemzetközi jogtól és a diplomáciai gyakorlattól nem áll távol. A jogrendek viszonyára vonatkozó kitetelek olyan szerződésekben szoktak csak ott lenni, amik olyan országgal kötöttek, amivel addig még nem volt szerződéses kapcsolat vagy a régebbi szerződéses kapcsolatot az adott szerződéssel alapvetően megújítják. Mivel objektív történelmi körülmények miatt a volt szocialista blokk országai éppen ilyen helyzetben vannak, az újabb, szimmetrikus formulát tartalmazó szerződések jellemzően itteniek.

A szerződésekben mutatkozó további tendenciák

A szerződő felek képesek egymás közigazgatási szintjeit értelmezni:

Érdemes – részletes összehasonlító elemzés nélkül – néhány olyan szerződési helyet is felidézni, amiben a szerződő *egyházi és világi jogrendek viszonya* indirekten definiálódik. Az 1997-es magyar szerződés címében pl. az áll, hogy a Magyar Köztársaság a Szentszékkel szerződik, és a szerződés tárgya az egyház magyarországi tevékenysége²¹⁶. A cím még két féle értelmezést is megenged: 1) elválasztó módon, vagyis úgy, hogy a Szentszék szerződik a „magyarországi katolikus egyház” magyarországi tevékenysége tárgyában, és 2) úgy, hogy a Szentszék szerződik a katolikus világegyház magyarországi része és a magyar állam viszonya tárgyában. A szerződés más kitételeiből indikációkat kaphatunk arra vonatkozóan, hogy ezt hogyan értelmezzük. Ehhez össze kell gyűjteni, hogy a szerződésben milyen megnevezéseket használtak *párhuzamosan*. Azokat ugyanis a felek valószínűleg mint párhuzamba állíthatókat kezelik.

²¹³ Ld. kifejtett formájában *Az egyház mint szuverén jogrend* alcímet a 220. oldalon.

²¹⁴ Ld. a 94. oldalon.

²¹⁵ Ld. a 52. oldalon.

²¹⁶ „Megállapodás, amely létrejött egyfelől az Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentszék között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenysége finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdésről”

- A két *szerező félre* vonatkozó utalások: 1) öt oktatási év után a felek – vagyis a Magyar Köztársaság és a Szentszék – áttekintik a helyzetet²¹⁷.
- A *szerező felek közigazgatási egységeire* vonatkozó utalások pl.: 1) új intézményekre vonatkozóan az állam illetékes hatósága és a püspöki konferencia fog megállapodni²¹⁸, 2) az illetékes állami szervek és a konferencia külön megállapodást fognak kötni²¹⁹.
- Az *egyház* és az *állam* szavak párhuzamos használata: 1) az egyház és az állam vállalja, hogy együttműködnek²²⁰, 2) az adómentességek körét az állam az egyház beleegyezése nélkül nem szűkíti²²¹.

Megfigyelhető, hogy *egyrészt* vannak olyan mondatok, amelyekben csak az egyik vagy csak a másik oldal valamilyen fajta megnevezése szerepel (itt nincs alap az összehasonlításra), *másrészt* ha egy mondatban az egyik oldal valamilyen kategóriájú megnevezése szerepel, akkor abban a mondatban a másik oldalnak csak az azzal azonos kategóriába eső megnevezése szerepel²²². Vagyis kialakítottak egy kategóriarendszert, amivel a két jogi vertikumban értelmezni tudják a 'párhuzamos szintű' vagy 'azonos rangú' hivatalt, közigazgatási szintet. Ebből az következik, hogy a *szerező felek tudják úgy tekinteni és úgy tekintik* az egyház és annak szervei viszonyát, mint az állam és annak szervei viszonyát. Ez alátámasztja azt az állítást, hogy ebben a szerződésben is fellelhető az a szándék, hogy a felek egymás jogrendjét teljes, egymással egyenrangú jogrendeknek (*ordinamento giuridico primario*) tekintik. Ha a Szentszék 1990 utáni többi szerződésén ilyen elemzést végzünk, ugyanígy ki lehet mutatni ezeket a *közigazgatási szintekben* kirajzolódó *rang-párhuzamokat*. Ennek a tendenciának a szerződésekben való érvényesítése nyilvánvalóan az egyházi fél érdeke, és – úgy tűnik – ezt elég jól sikerül is elérnie.

A magyar szerződés preambuluma hivatkozik az 1990-es diplomáciai kapcsolatok újrafelvételéről szóló szerződésre, ami pedig hivatkozik egyfelől a kánonjogi kódexre, másfelől a magyarországi egyházakról szóló állami törvényre. Ezt korábban úgy értelmeztünk, hogy ez sem többet sem kevesebbet nem jelent, mint hogy ismerik és tudják értelmezni egymás jogrendjét. A kánonjog szerint pedig az egyház egységes. Abban, hogy az 1997-es szerződés az egyház és a magyar állam jogrendjének ezt a közigazgatási szint-párhuzamokkal dogozó elvét mutatja, azt láthatjuk, hogy az 1997-es szerződés az 1990-es gondolkodásmódjának a jogtechnikai vonalába illeszkedik, és annak alapján jól értelmezhető. Vagyis az 1990-es szerződéssel a felek beállítottak egy kölcsönös, egymás

²¹⁷ I/3. cikk: „A Megállapodás hatálybalépését követő öt oktatási év adatainak ismeretében a Felek áttekintik a helyzetet.”

²¹⁸ I/3. cikk (4) c: „Az esetleges új intézmények finanszírozása külön megállapodás alapján történik, amelyet az állam illetékes hatósága és a Magyar Katolikus Püspöki Kar köt meg.”

²¹⁹ I/4. cikk (3): „Az (1) - (2) bekezdésekben foglalt elvek, illetve a vallási sajátosságok érvényesülése érdekében az illetékes állami szervek és a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia külön megállapodást köt.”

²²⁰ I/4. cikk (1): „[...] Az Egyház és a Magyar Állam vállalja, hogy együttműködnek ezen örökség megőrzésében, gyarapításában és közhasználatának biztosításában.”

²²¹ II/4. cikk (4): „A jelenleg érvényben lévő, [...] mind a személyi jövedelemadó, mind a társasági adó terén biztosított kedvezmények, illetve adómentességek körét az Egyház beleegyezése nélkül a Magyar Állam nem szűkíti.”

²²² Egy kivétel van, a II/4 cikk, ahol a konkrét téma miatt nem lehetett a párhuzamot használni. II/4. cikk (4): „A Magyar Állam, lehetőségei szerint, továbbra is rendkívüli támogatást ad pontosan meghatározott és a Magyar Katolikus Püspöki Kar által jelzett célokra.”

jogrendjét értelmező rezsimet, és ahhoz tartják magukat. Ez azt jelenti, hogy az egyházi fél képes az állami felekkel kialakítandó jogrendi viszonyban a szerződések által tudatosan és perspektivikusan építkezni. Miután pedig itt kétoldalú szerződésekről van szó, melyek egyrangú felek között jönnek létre, külügyi vénával hozzátehetjük, hogy a viszony ilyen kialakítását nyilvánvalóan az állami fél is előnyösnek találta, vagy legalábbis nem találta annyira hátrányosnak, hogy miatta a szerződés megkötésétől visszalépjen (pozitív összegű játék elve).

Tudatos szerződési politika

A Szentszék képes úgy szerződéseket kötni, melyekben bizonyos, egyházi szempontból előnyösnek ítélt formulák használatát éri el. Ha pl. megnézzük a XX. század első harmada után kötött konkordatárius megállapodások házasságjogi témával foglalkozó részeit²²³, azt találjuk, hogy ezek a szerződések 1993-ig egy bizonyos állandó formulát használnak a kánoni házasság állami *elismerésére* (tipikus kifejezései: *riconosce*, *recognises*) vonatkozóan, 1993 után pedig egy másikat, ami a kánoni házassági szerződések kötéstől számított *automatikusan beálló* jogi hatékonyságát deklarálják a világi jogrendekben (tipikus kifejezései: *produces legal effects*, *have legal effects*). A jogi főalakzatokon belül, az adminisztráció részletszabályai során is ki lehet mutatni a történeti fejlődést. Részletesebb elemzés nélkül is belátható, hogy mivel a szerződő világi felek a világon szétszórtan található államok, az egyházi fél pedig állandó, így ha az egyes jogi főalakzatok és részletszabályok szerződés szövegezési megoldásaiban történeti fejlődési tendenciákat találunk, akkor azok a tendenciák nyilvánvalóan az egyházi fél akaratát tükrözik a szerződésekben. A Szentszéknek tehát van elképzelése arról, hogy milyen szerződési formulák előnyösek az egyházi jogrend számára, és képes azokat a konkordatárius megállapodásokban – tendenciájában – elfogadtatni. Csak ez lehet a magyarázata annak, ha ezekben a szerződésekben egyes jogi formuláknak „termék élet ciklusaikat” találjuk. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az egyházi fél az egyes világi felekkel *tudatos szerződési (jog)politikát akar és képes folytatni*.

2.5. A politikai erő mint az egyházi diplomácia érvelési ereje

2.5.1. Az egyházi politikai érdek

Caprile a pápai diplomáciai tevékenység három fő ismervét mutatja ki²²⁴ VI. Pál 1972. januári, a diplomáciai testület előtt mondott szokásos újévi beszédében²²⁵. Ebből a két, számunkra jelentősebb:

²²³ Részletesen elemeztem: RÓNAY M, *Ius matrimoniale concordatarium. A comparative approach*, in *Acta Juridica Hungarica*, 47 (2006) I, 27-66.

²²⁴ CAPRILE, G., *La diplomazia pontificia a servizio della pace*, in *Civ.Catt.*, 1 (1972) 263.

²²⁵ PAULUS VI, *Sermo* 1972. I. 10.

1) Kívülállás: „Szükséges, hogy megállapítsuk, hogy [az egyház] minden szoros értelemben vett politikai tevékenységen kívül áll” Caprile ezt azzal magyarázza, hogy az egyház – és így az egyházi diplomácia – küldetése lényegileg lelki, ami kizárja, hogy világi típusú politikai akciókban részt vegyen, ahogy a *Gaudium et spes*-ben is áll²²⁶. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyház tagjai a politikai életben részt vegyenek, sőt, ez a közösségükért való tevékenykedés kötelességük is²²⁷.

2) Jelenlét: „Annak, hogy az egyház – jóllehet az aktív politikán önmagában és önmagából következően kívül áll – követeli a civil világban való jelenlétet: [...] mindenekelőtt az az oka, hogy Alapítójától kapta [...] a feladatot, hogy üdvöztse az embert, közölje vele a felszabadító és megszentelő üzenetet, és így működjön közre az ember átfogó felemelésében.”

Ezzel jól egybeesik XII. Piusz egy ugyanilyen tárgyú beszéde: „[...] a politikai események az Egyházra is visszahatnak, de csak indirekten és annyiban, amennyiben hirtelen és radikálisan megváltoztatják az Egyház adott Országban meglévő helyzetét. Az Egyház mindazonáltal nem törekszik rá, hogy olyan politikai hatalom legyen, ami [világi²²⁸] politikai célokat politikai eszközökkel ér el. Vallási és morális hatalom, melynek kompetenciája vallási és morális területen van, ami felöleli az ember – akár önmagában, akár a társadalomban értett – szabad és felelősségteljes tevékenységét.”²²⁹

Tehát mindkét pápa értelmez egy *egyházi politikai érdeket*, ami 1) nem azonos a világgal, sőt az egyház a világi politikai hatalomtól lehetőleg távol tartja magát, 2) az egyház tételez egy a saját, transzcendens küldetéséből adódó érdeket, 3) amit kötelességének érez, hogy a világnak érthető módon megjelenítse, és azt képviselje.

ad 1) Ez összefügg a történeti fejezetekben látható elválasztási elvvel (dualizmus), ami – az egyház részéről – a gelasiusi vonalon helyezkedik el²³⁰. Az egyházi hatalmi vertikum világi hatalmi vertikumoktól elválasztott tételezése ugyanis éppen abból ered, hogy az azok által képviselt érdekek eltérőek, elválasztottak.

ad 2) Vagyis *létezik önálló egyházi érdek*, amit képviselni kell. Ez az önálló egyházi érdek – ahogy a diplomáciai cselekvők beszédéből kitűnik – eredetében is független a világi politikai struktúrák szokásos érdek-tételezésétől. Ezek után az egyház mint aktor – kívülről tekintve – saját, belső opció alapján választja / alapozza meg alapvető érdekét, ami kívülről nem determinált. Ez – ahogy a diplomáciai cselekvők beszédéből kitűnik – transzcendens alapon tételezett, lelki érdek.

ad 3) Ezt kívánja diplomáciai / külpolitikai úton képviselni. Ezzel azonban támadnak nehézségek, hiszen az uralkodó társadalomtudományi tételek szerint ilyen érdekek mentén ma már egyszerűen nem lehet / nem sikerülhet eredményesen politizálni.

²²⁶ Vö. *Gaudium et spes* 42.

²²⁷ Vö. *Gaudium et spes* 43.

²²⁸ XII. Piusznak ez a mondata némileg kilóg az egész beszéd szövegösszefüggéséből, és csak úgy illeszthető jól bele, ha a politikai célt, amitől az egyház távol tartja magát, „világi politikai cél”-nak értelmezzük. Ez az egész beszédéből világos, pusztán ebből az idézetből kevésbé. Ez a megjegyzés azért is fontos, mert ez a mondat, ha szószerint vennénk egyenesen az én értelmezésem ellen menne. Azonban az egész szövegösszefüggésből világos, hogy ezzel a betűzéssel együtt kell értelmezni.

²²⁹ *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII, I*, 1955, 141-142.

²³⁰ Ld. a 134. oldalon.

Azonban manapság nem azt tapasztaljuk, hogy az egyházi diplomácia ellehetetlenült vagy megszűnt volna – sőt manapság elég jó szakaszban van –, így ez *magyarázatot igényel*.

Az egyházi diplomáciával foglalkozó akár világi, akár egyházi szerzők jól ismerik ezt a kettősséget: az egyház külügyi tevékenysége egyrészt spirituális célok / érdekek megjelenítésére szolgál, másrészt ezek elérésére politikai eszközrendszert használ fel²³¹. A nemzetközi jogász Graziani szerint pl. „[képviselési tevékenységét] mindig áthatja annak az intézménynek a célja, amit képvisel, ti. az Egyházé, ami külkapcsolataiban arra törekszik, hogy magának tudja és biztosítsa mindazt a szabadságot, amire isteni küldetése gyakorlásakor, a népek evangelizálása során szüksége van [...]”²³². „A konkordátumok valódi nemzetközi jogi szerződések, az egyházi diplomáciai tevékenység pedig valóságos diplomáciai tevékenység, noha szakrális javak érdekében folyik”²³³. Egyes szerzők ezt a kettősséget a 'morális autoritás' kifejezés bevezetésével írják le²³⁴.

Jóllehet a szerzők ismerik ezt a kettősséget, mégsem találtam olyan gondolatmenetet, ami ennek szisztematikus magyarázatát adná. Ennek talán az lehet az oka, hogy *egyrészt* egy nemzetközi jogászt a külügyi módszer, a politikai erő „előállításának” módja nem is érdekli annyira, *másrészt* az egyházi szerzők következetesen hallgatnak a politikai erő témájáról, jóllehet nekik logikus volna erről gondolkodni. Ha viszont az aktor külügyi diplomáciai tevékenységét a nemzetközi kapcsolatok szempontú kutatásban szeretnénk megérteni, akkor ez alapvető kérdés. A nemzetközi kapcsolatok tudomány gondolkodásmódjában ugyanis alapvető, szemléletből adódó kérdés, hogy az aktor *mekkora tárgyalási erőt* képvisel és hogy azt a *tárgyalási erőt miből nyeri*. A következő részben ezt tárgyaljuk.

Spirituális cél és politikai erő összefüggése az egyházpolitikában

Fölmerül az a probléma, hogy az egyház spirituális érdekei a mai világban nem hatótényezők. Ezt támasztja alá a vesztfáliai rendszer egyik alapelve, ti. hogy a hatalmak az egymás közötti vetélkedés közben nem számolnak a vallási kérdéssel, 2) a demokratikus államok azon elve, hogy vallási kérdésekben nem foglalnak állást, tehát ezzel náluk nem lehet érvelni, 3) eszünkbe jut Max Weber entzauberung tétele, mely szerint a társadalom az idők folyamán despiritualizálódik, vagyis a spirituális tényező általában is megszűnik érv lenni²³⁵. Ezek után nehezen képzelhető el, hogy az egyház képes *spirituális érdekeknek politikai erőt támasztani*.

Ellentmondás azonban nem csak itt van, hanem már magában az egyház ezirányú gondolkodásában is található két olyan mozgás, amik egymással ellentétesek(nek tűnnek).

²³¹ Vö. Az egyházi diplomácia karaktere (44. oldal).

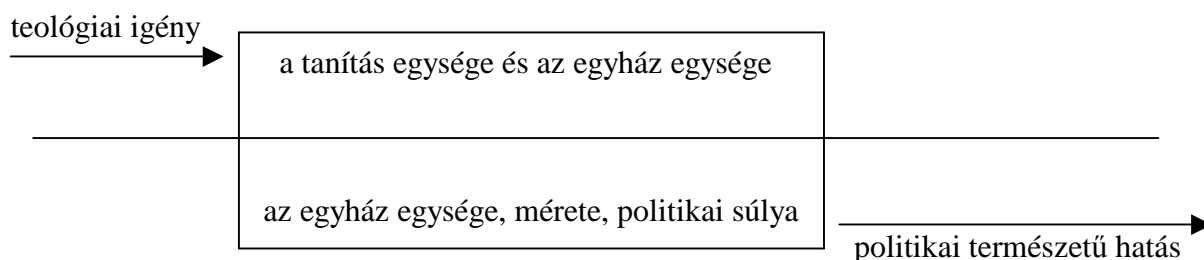
²³² GRAZIANI, E., *Diplomazia pontificia*, in *Enciclopedia del Diritto* XII, é.n., 598.

²³³ BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 113. Vö. CAVALLI, F., *Centocinquant' anni di diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 1958. II, 512.

²³⁴ VALLIER, I., *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor*, in KEOHANE - NYE, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Massachusetts, London, 129-152.

²³⁵ WEBER M., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, 1982.

Egyrészt látunk egy, az egyház részéről induló, és a világ despiritualizálására irányuló dualizmus igényt (a világ ne szóljon bele a teológiába, ne is foglalkozzon vele, nehogy Bizánchoz jussunk), *másrészt* viszont az egyházi diplomáciai cselekvők azt állítják nyilatkozataikban, hogy az egyház lelki célokat tételez külpolitikai céloknak, vagyis mégis azokat akarja valahogy nemzetközi erővé transzformálni, aminek külsők általi nem-értését fontos érdekének tartja. E kettő között – úgy tűnik – ellentét van, hiszen ha az egyház azt akarja, hogy az egyháznak ezek a teológiaiilag értelmezhető tulajdonságai erőnek minősüljenek a világi hatalmakkal szemben, akkor ezeknek hatótényezőnek kell(ene) lenniük / maradniuk a világban. A kérdés – nézetem szerint – úgy oldható föl, ha 1) a lelki célokat úgy értelmezzük mint a teológiai alapon létrejövő *tanításbeli és szervezeti egységességet*, 2) a teológiai szféra és a világi szféra között *nem lineáris az átmenet*²³⁶. Vagyis a tanítás egysége és az egyház egysége *nem azért* erő a világi tárgyalópartnerek előtt, mert ők "tudják a teológiát", hanem ők egyszerűen *egy entitás* (most mindegy, hogy milyen természetű), – az ő számukra esetleg nem is érthető alapon létrejövő – *egységét, méretét, súlyát* mint tisztán *politikai súlyt*, mint a közvéleményben, médiában, stb. artikulálódó véleményt, szavazói voksokban mérhető politikai erőt érzékelik, ami számukra már nagyon is érthető (hiszen éppen ez az ő szakmájuk). A hatásmechanizmus tehát ez:



Az ábrán a vízszintes vonal fölötti rész a teológia szférája, az alatta lévő pedig a politikai, külügyi erő szférája. Az ábrából több dolog leszűrhető: 1) A tanítás egysége és az egyház egysége *egyetlen fogalom* (pontosabban az egyháznak egyetlen jellemzője), aminek *két aspektusa* van: egyrészt van a teologikum szférájában, másrészt van a politikum szférájában érthető, ott ható aspektusa. Másképpen fogalmazva, az egyháznak ez a tulajdonsága több szempontból is érthető (a teológia szempontjából így, a politika szempontjából pedig úgy). 2) A két szféra *egymással nem keveredik*, egymástól függetlenül is működnek, sőt, akár meg is kérdőjelezhetik egymás létét, esetleg az egyik a másikat irracionálisnak vagy nem létezőnek is mondhatja (ilyen is van), stb., attól még ki-ki evidencia módjára érti, érzékeli a saját gondolkodásmódja rendszerében a jelenségnek azt az aspektusát, amelyik saját gondolkodásmódjába illik. Tehát – visszatérve az

²³⁶ Ellentétben a protestáns felfogással, mely szerint – az önmagát magyarázó Szentírás elve – alapján mindenkinek van autoritása a szakrális szférában érvényes kijelentéseket tenni. Ezt nevezhetnénk a teológia protestáns "demokratizálásának" is. Ebből két dolog következik: egyrészt a protestáns gondolkodásmódban – beleértve a világi hatalomhoz való viszonyt is – nincs meg a dualizmus igénye, követelése (ami egyébként magával hozza az államegyháziság veszélyét is), másrészt a protestáns egyháznak nincs mechanizmusa arra, hogy távol tartsa magát a világtól (lineáris viszony van a szakrális és a profán szféra között, másképpen fogalmazva, nincs is megkülönböztetve a két szféra).

ellentmondásra –, nem szükséges, hogy a világ "tudja a teológiát" vagy hogy a teológia érthető legyen a világ számára, és *így is képes* az egyház a teológiai alapon létrejövő egységet külpolitikai erővé alakítani. Ennek persze az is a következménye, hogy a *raison d'église* (a tanítás egysége és az egyház egysége) mint külügyi cél (és erő) tételezése és megértése után a tanítás egysége és az egyház egysége az egyháznak már *nem csak* ekkleziológiai célja, hanem tárgyalási erejét is ennek javításával növelheti²³⁷.

Így lehet érvényes *egyszerre* a dualizmus és az egyház teológiai alapon létrejövő (de a világi szférában már nem teológiai hatásmechanizmus alapján érzékelődő) egységtulajdonsága nemzetközi erővé transzformálása. Vagyis itt nem arról van szó, hogy a világi politikai hatalom transzcendens igazolása (világi társadalom által elvárt) igénye miatt képviselne erőt az egyház a nemzetközi életben. Nézzük meg ezt lineáris mechanizmus - dualizmus összehasonlítást részletesebben, példákon is.

A) A *lineáris hatásmechanizmus* úgy működik, hogy a világi hatalom igényli saját maga transzcendens igazolását, vagyis a világi hatalomnak szüksége van az egyházra, hogy létezessen. Eszerint pl. Kis Pipin tevékenységét úgy magyarázhatjuk, hogy azért kellett neki az egyházkormányzat biztonsági helyzetének megerősítésében közreműködnie, mert *csak így volt képes* valódi, legitim világi hatalomhoz jutni, mert szüksége volt hatalma szakrális megerősítésére (ezt a teológia világi szférába lineárisan átnyúló érvényessége elvének nevezhetnénk).

Példaként nézzük meg, hogy milyen régebbi történeti adatokat lehetne ezzel az elvvel kapcsolatban felsorakoztatni, ami ezt az elvet alátámasztja vagy cáfolja? *Először* a két kard elméletben (VIII. Bonifác *Unam sanctam* bullája) azt látjuk, hogy a pápa kifejti, hogy az egyháznak van hatalma a szakrális és a világi hatalomhoz is, de a világit átadja az uralkodónak, hogy gyakorolja azt. Ez valóban alátámasztani látszik, hogy az egyház a szakralitás profán szférában való lineáris hatásmechanizmusa elvét tartja. Viszont azt is láttuk, hogy a bullában olvasható két kard elméletet később az egyházban nem idézik, vagyis nem tartják teológiai érvényességű kijelentésnek²³⁸, következésképpen a politikai replika műfajába sorolják (vagyis ebből nem vezethetjük le a linearitás elvét). *Másrészt* III. Ottó császárra koronázása témájában azt látjuk, hogy a császárnak fontos kérdés, hogy megtörténjen a császárrá kenés, ami a császárnak – a császári gondolkodásmód szerint – kvázi szakrális karaktert ad. Ezzel szemben az egyház oldalán azt látjuk, hogy a császár felkenése, vagyis az az aktus, ami az egyház és az állam alá-fölé rendeltségének rendjét alapvetően megjeleníthetné és definiálhatná, az egyház részéről nem kap túlságosan nagy teológiai figyelmet. Úgy értem, ha az egyház valóban nagy jelentőséget tulajdonított volna ennek az aktusnak, megtehetné volna, hogy a császár koronázását – évszázadok alatt – teológiailag is releváns, teológiai természetű aktussá minősítse, vagyis szentség-teológiai értelemben szentséggé (mint a keresztelezés, eukarisztia, stb.) tegye. Azonban ez nem történt

²³⁷ Látjuk, hogy – bizonyos körülmények között – hatásmechanizmus is lehetséges két, egymástól logikailag, tudományelméletileg eléggé elhatároltan működő szisztéma között, hiszen csak logikailag, tudományelméletileg vannak egymástól elhatárolva, a valóság egy.

²³⁸ Ld. a 140. oldalon.

meg. Vagyis a császár felkenése nem hasonult pl. a bérnálás kori olajjal való megkenéshez, ami teológiailag pl. párhuzama lehetett volna. Azt látjuk tehát, hogy az egyház egy "ziccer helyzetet" hagyott ki, aminek – a hermeneutika szabályai szerint – súlyos oka kell, hogy legyen. Ez – nézetem szerint – úgy lehetséges, ha az egyház *elvi szinten* nem tulajdonított a császárra kenésnek olyan jelentőséget, hogy annak teológiai argumentációt keressen. Tehát mindkét példán azt látjuk, hogy *a világi szféra nagyobb jelentőséget tulajdonított* a császár "szakrális karakterének", mint amennyit az egyház foglalkozott effélékkel. (Vagyis a lineáris elvet a történeti adatok sem támasztják alá) A téma tárgyalása a két fél részéről tehát elég *aszimmetrikus*. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az entzauberung tétel igaz lehet *a világi szférában*. A középkorban a világi szféra nagy jelentőséget tulajdonított a szakrális fölhatalmazottság megszerzésének. Ennek okát távolra vezetne kideríteni, talán a pogány, törzsi világ törzsfőnöki felhatalmazás - kiválasztás elveiből eredhetnek ezek a királyság-elvek. Ez viszont az egyházat – úgy tűnik – hidegen hagyta.

Az entzauberung tétel tehát – úgy tűnik – az egyházban nem nagyon működik, mert *az egyház már eleve "entzauberung-párti" volt*, hiszen a dualizmus, a gelasiusi elv gyakorlatilag ezt jelenti. Arra magyarázatot adhat, hogy ahogy a társadalomról való világi gondolkodásmód despiritualizálódott, ez hogy vezetett a XIX századi elválasztási törvényekhez a világi társadalom fejlődéstörténetében, stb.. (Bár szerintem ennek nagyjából az lehet a hatásmechanizmusa, hogy a törzsi, pogány spiritualizmus – ami valóban erős volt, és amit a népvándorlás végén az egyházzal "megkereszteltettek" – halt ki a felvilágosodás után. Ha így gondoljuk el ezt a hatásmechanizmust, az választ adhat arra is, hogy az egyház miért nem akarta a világi szférának ezt a teológiai felhatalmazás iránti igényét – ti. a császár koronázás teológiai feljebb-értékelését – kielégíteni. Eszerint azért, mert akkor még – időben közelebb lévén – közvetlenebbül érezhető volt, hogy ez az igény pogány gyökerű.) Sőt, (miután mindezt átgondoltuk) az entzauberung elv éppen ahhoz adhat adalékokat, hogy az elválasztás – hosszú távon – miért jó az egyháznak (ti. mert a világi hatalomból kiölte azt az igényt, hogy az egyházat politikailag közvetlenül szükségesnek tartsa saját tevékenysége optimalizálására, vagyis a vallásfelhasználásra). Valamint arra is, hogy a nem dualista felfogású vallások számára (ortodox, bizáncias kereszténység, lutheránus kereszténység) miért jelent(ett) nagyobb gondot az elválasztás, mint akár a katolikus gondolkodásmódnak, akár azoknak a harcosabb kisegyházaknak, amelyek a világi hatalom ellenére jöttek létre.

Tehát, a weberi tétel a világi szféra gondolkodásának jelenségeit elég jól magyarázza, de az egyházi és a világi hatalom egymással való viszonyának egyoldalú szemléletén alapul (Weber ezt a tételét a világi jogfejlődés kutatása során dolgozta ki, vagyis *nem kell tőle elvárni*, hogy az egyházi jelenségeket magyarázni tudja). Az egyház saját gondolkodásmódjának jelenségein nem mutat jó beválást. Márpedig a dolgozat fő érdeklődési területe az, hogy az egyház hogyan állítja fel nemzetközi tevékenységét, az mitől egységes, stb.. Ennek a jelenségsornak a modellezésére közvetlen értelemben nem járul hozzá.

Ennek a mechanizmusnak a mai politikai viszonyok közepette nem volna könnyű példáját vagy megalapozottságát találni, és jogosan ellene lehetne vetni a Max Weber-féle entzauberung tételt, ami a világ idők folyamán való despiritualizálódásáról szól.

Ezzel a megoldással tehát két baj van: 1) olyan hatásmechanizmus magyarázatot kellene fölállítani, amelyik az egész történelmen – legalábbis annak nagy részén – keresztül, ugrások nélkül, folyamatosan ad vizsgálati szemléletet²³⁹, 2) ma is azt látjuk, hogy az egyháznak van tárgyaló ereje a világi hatalmakkal szemben (174 diplomáciai kapcsolat, nemzetközi szerződések százai, stb.), márpedig ez a verzió ezt éppen kizárná, vagyis nem ad magyarázatot a tapasztaltakra, hanem ellentmondásba kerül vele.

B) A *dualizmus elve* alapján működő hatásmechanizmus a régi és a mai hatást (ami úgy tűnik, hogy van) is tudja magyarázni. Az egyháznak eszerint az adja a világi tárgyalópartner szemében is érthető és ható tárgyalóerőt, hogy az egyház az egész világon egységes, nagy méretű szervezet, aminek véleményformáló ereje van, szavazatokat hozhat és vihet. Ahogy ezt a bevezetőben említett Vallier "*morális autoritás*" kifejezése jól körülírja. Eszerint Kis Pipin cselekményeit az indokolta, hogy az egyházzal való szövetséget, az egyház pártfogását, ami abban a korban egy jelentős entitás volt, megszerezze. Ez egy a mai politikai kontextusban is értelmezhető mechanizmus²⁴⁰. A fejezet további részeiben *ezen elv alapján* elemezzük tovább az egyházi külpolitika tárgyalási erejét.

Graham szerint „a [pápa] saját vallási szemszögéből megközelítve képes befolyásolni a világ véleményének egy bizonyos részét. A kormányok *hasznosnak találják, ha bírják a pápa támogatását.*”²⁴¹ Itt látszik, hogy a történelmi szemlélet mennyivel hajlékonyabb, mint pl. a jogászi. Ebben az esetben olyan megértési mechanizmust választott, ami – szemléletem szerint – teljes egészében megfelel a nemzetközi kapcsolatok tudomány megértési útjának. A „hasznosnak találják” kifejezés elsőre egyszerűen egy pongyola fogalmazásnak tűnik, pedig nagyon is pontos, éppen ez a „gyakorlati, politikai alapon hasznosnak tűnik” mechanizmus az, ami alapján a nemzetközi kapcsolatok tudomány a politikai aktorok cselekményeit szemléli (önérdek követő magatartás). – „[A Szentszék] a világi államokhoz hasonlóan hatalmat gyakorol, de *spirituális és kulturális területen lévő hatalmat.*”²⁴²

²³⁹ Vagyis nem csinál olyan ugrást, mint ez, hogy ti. a premodern társadalmakban lehetséges modellt nyújt, míg a modern társadalmakban nem. Ez így lényegi változás a történelem egy bizonyos pontján.

²⁴⁰ Az egyházi diplomácia „ereje nem hadseregben, fegyverekben vagy nagy anyagi eszközökben rejlik [...], hanem abban a tiszteletben, ami szavát, tanítását iránymutatásait a katolikus világban körülveszik.” CASAROLI, A., *La Santa Sede e la comunità internazionale*, in *La Comunità internazionale*, 29 (1974) 597.

²⁴¹ GRAHAM, R., A., *Introduction: Reflections on Vatican Diplomacy*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 8.

²⁴² Kent és Pollard – mindjárt alkalmazva ezt az elvüket – a francia forradalomtól napjainkig tartó időszakban a Szentszék diplomáciájában három szakaszt különböztetnek meg, a Szentszék diplomáciai doktrínájának három tipikus ellenségeképe alapján:

- 1) a napóleoni háborúktól az első világháborúig (az ellenségkép az antiklerikális liberalizmus és a nacionalizmus, szélesebb értelemben a felemelkedő nemzetállamok /német és olasz egység, német Kulturkampf, III. francia köztársaság/),
- 2) az első világháborútól XXIII. Jánosig (1958-1963) (az ellenségkép a kommunizmus, és a nácizmus),
- 3) XXIII. Jánostól napjainkig: „keletre nyitás”, Ostpolitik, egyenlő távolság mindkét pólustól, Casaroli-diplomácia, majd II. János Pál választásától az új keleti politika (az ellenségkép paradox módon a nyugati

2.5.2. Az egyházi külpolitikai erő vizsgálata a XIX. és XX. századi nemzetközi politikatörténeti anyagon

2.5.2.1. A római kérdés

A történettudomány és a politikatörténet *római kérdésnek* nevezi azt a békeszerződés nélküli, majdnem 60 éves időszakot, ami Róma és a Pápai Állam Olasz Királyság általi 1870. IX. 20-i annexiója és 1929. II. 11-e, a lateráni szerződés megkötése között telt el. A lényege az, hogy ekkor a Szentszék mint az egyetemes egyház kormányszata – a Pápai Állam 756-os alapítása előtti időkhöz hasonlóan – területi szuverenitás nélkül maradt²⁴³, és kérdéses volt, hogy – az uralkodó terület-alapú nemzetközi jogi doktrína miatt – képes-e a világi hatalmakkal addig kiépített külügyi, diplomáciai kapcsolatai megtartására.

A római kérdés – főleg az olasz nyelvű történeti szakirodalomban – igen jól feldolgozott²⁴⁴. Nekem természetesen nem célom a témát átfogóan tárgyalni, kizárólag a nemzetközi kapcsolatok tudomány érdeklődése szempontjából releváns szempontok érdekeseek, vagyis azok amelyekből *a felek külpolitikai, tárgyalási erejére, ill. annak az időszak során tapasztalható változására* lehet következtetni.

Az 1870-es annexió előtt és után

Az olasz egységtörekvések már az 1840-es években érezhetők voltak, és elkerülhetetlennek látszott, hogy a Pápai Állam előbb-utóbb valamilyen formában az egységes Itália részévé válik. Ezt a pápaság és a nemzetközi közösség is látta. Egyes szerzők ezzel összefüggésben lévőknek látják, hogy egyes partnerek fölmondták a Szentszékkel fennálló diplomáciai kapcsolatukat. 1867-ben egy kongresszusi határozat mondta fel az Egyesült Államok formális diplomáciai kapcsolatát a Pápai Állammal²⁴⁵. Franciaország 1904-ben, mondta fel a kapcsolatot, az Egyesült Királyság ezzel 1915-ig várt. Felmondta a kapcsolatot Svájc is, ami csak az első világháború után állt helyre (1920. VI. 20.)²⁴⁶. Látható azonban, hogy a diplomáciai kapcsolatok megszakítása nem kapcsolódik szorosan az annexió idejéhez. Ez nézetem szerint azt jelenti, hogy a

típusú neomaterialista kapitalizmus). KENT - POLLARD, *A Diplomacy Unlike Any Other: Papal Diplomacy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 15.

²⁴³ BALLADORE-PALLIERI, G., *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Milano, 1940, 69-72.

²⁴⁴ JEMOLO, C., A, *La questione romana*, Milano, 1938.; Jemolo tanítványa, Francesco Margiotta Broglio kb. 300 oldal forrásanyagot közöl: MARGIOTTA, B., F., *Italia e Santa Sede della Grande Guerra alla Conciliazione, Aspetti politici e giuridici*, Bari, 1966.; Van, aki a római kérdés kifejezést szélesebb értelemben használja, és az annexió előtti időszakot is ilyen címszó alatt tárgyalja: PIRRI, P., *La Questione Romana dalla Convenzione di Settembre alla Caduta del Potere Temporale 1864-1870. I-II*, Roma, 1961.; PACELLI, F., *Diario della conciliazione, con verbali e appendici di documenti*, Città del Vaticano, 1959.

²⁴⁵ FOGARTY, G., P., *The United States and the Vatican, 1939-1984*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 237.

²⁴⁶ GIANNINI, A., *Il diritto di legazione ed i rapporti diplomatici della Santa Sede*, in *Il diritto Ecclesiastico*, 1959, 48-56.

kapcsolatfelmondások indoka nem a világi szuverenitás megszűnte volt, hanem inkább az egyes országok belpolitikájának változása (Franciaországé tipikusan).

Az 1870 előtti és utáni időszakban a Szentszék diplomáciai helyzetét a világi birtok elvesztése mégis megnehezítette. XIII. Leó többször hangsúlyozta jogát követek küldésére és fogadásra²⁴⁷. A Vatikánban katasztrófa hangulat uralkodott, bár ezt a képviselők számának alakulása annyira nem indokolta. 1870-ben 16 államnak volt szentszéki képviselője²⁴⁸, 1903-ban (XIII. Leó halála) 19-nek, 1914-ben (X. Piusz halála) 13-nak, 1922-ben (XV. Benedek halála) 28-nak, 1929-ben, a Lateráni Szerződés aláírásakor 27-nek²⁴⁹. Vagyis az 1870-es annexió után radikálisan nem csökkent le a képviselők száma, sőt egy ideig nőtt is. A nagy növekedés az első világháború idejére esik.

Az Olasz Királyság Szentszék-politikája

Az egység alakulásának idején, az Olasz Királyság évtizedek óta félt attól, hogy a külföld beleszól az egyesítési folyamatba. Egyrészt attól tartottak, hogy Franciaország presztízs kérdésként kezeli az ügyet, és beleszól a római kérdésbe. Franciaországnak nem annyira a pápai szuverenitás volt a szívügye, inkább – hasonlóan a német egységhez – az olasz egység volt ellenére, mert így délről túl erős hatalmi centrumot kaptak²⁵⁰. Az olaszok attól is félték, hogy Bismark erőteljesebben beleszól az itáliai politikába (a Német-Római Birodalom részéről voltak történelmi előképek), az osztrák császárról nem is beszélve, aki a pápaság emblematisztikus védőjének számított.

Magának ennek a félelemnek külpolitikai jelentősége is lett, mert külpolitikai gesztusokat váltott ki az Olasz Királyságból. Az olasz külpolitika egyenesen német külügyi ügyetlenségnek tartotta, hogy 1870-ben Bismark elmulasztotta a beavatkozást, pedig ez szándékában sem állt. Éppen e félelmek miatt bocsátott ki Emilio Visconti-Venosta olasz külügyminiszter egy körlevelet, amiben biztosította a világot, hogy „Itália soha nem úgy tekintette a Római Kérdést, mint sajátját, hanem [...] mint olyat, aminek két eleme van: egyrészt Róma népének joga van, hogy meghatározza kormányzatát [...], másrészt szükséges a Pápa függetlenségének, szabadságának és vallási autoritásának biztosítása. A Római Kérdés keletkezése óta legfőbb célunk, hogy *biztosítsuk a katolikus világot*, hogy Itália más államoknál alkalmasabb arra, hogy garantálja a biztonságot és a méltóságot a Szentszéknek.” Ezt 1870. VIII. 27-én adták ki, vagyis egy hónappal a szeptember 20-i annexió előtt. Hasonló leveleket bocsátottak ki IX. 21-én és X. 28-án is²⁵¹. Sőt Olaszország már jóval korábban, 1861-ben és 1866-ban is kifejezte, hogy Róma annexiójával nem szándékozik a Szentszék diplomáciai kapcsolatait támadni.²⁵² A Visconti-Venosta

²⁴⁷ LEO XIII, *Sermo Summi Pontificatus*, 1880. VIII. 20. in *Acta Leonis*, II, 119., és LEO XIII, *Ep. Longiqua Oceani*, 1895. I. 6., in *Acta Leonis*, XV, 3-21.; Vö. GIANNINI, A., *Il diritto di legazione ed i rapporti diplomatici della Santa Sede*, in *Il diritto Ecclesiastico*, 1959, 47.

²⁴⁸ Graham szerint 18-nak. GRAHAM, *Vatican Diplomacy, A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton - New Jersey, 1959, 27.

²⁴⁹ CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia, III*, in *Studi cattolici*, 1961/24, 62.

²⁵⁰ GRAHAM, R., *The rise of the double diplomatic corps*, Rome, 1952, 12.

²⁵¹ GRAHAM, R., *The rise*, 14-16.

²⁵² GIANNINI, A., *Il diritto di legazione ed i rapporti diplomatici della Santa Sede*, in *Il diritto Ecclesiastico*, 1959, 53.

körlevélnek szerepe volt abban, hogy az akkreditáló államok nem vonták vissza szentszéki nagyköveteiket²⁵³.

Az annexió után létrehozták az ún. garancia törvényt (No. 214., 1871. V. 13.) Azért hívják garancia törvénynek, mert garantálta a pápa személye sérthetlenségét, az ellene indított támadásra az Olasz Királyság ugyanúgy fog válaszolni, mintha az az olasz király ellen történt volna. A törvényt pápa azonban rögtön, és a lateráni szerződésig eltelt időben többször is visszautasította, a pénzt soha nem fogadta el²⁵⁴. A garancia törvényt az 1878. II. 22-i olasz alkotmányba is beemelték. 1870 - 71 telén az Olasz Királyság egy nemzetközi konferencia összehívására is nyitott volt, hogy a római kérdést minél szélesebb nemzetközi konszenzussal rendezzék²⁵⁵.

Ez a fajta félelem később is megvolt az Olasz Királyságban. Ők inkább a külső hatalmaktól, harmadik felektől féltek, és nem gondolták, hogy a Szentszék önmaga tudna a nemzetközi életben úgy manőverezni, hogy az Olaszország számára nehézségeket okozzon. A tények viszont azt mutatják, hogy a Vatikánban uralkodó depressziós hangulat ellenére a szentszéki diplomácia az annexió után stabilizálni tudta a helyzetét. A külvilág elég passzívan viselkedett, a Szentszék viszont jól manőverezett.

A Szentszék úgy döntött, hogy azzal a feltétellel fogadja az akkreditációkat, ha az nem többes akkreditáció Olaszországgal, viszont más állammal lehetett többes az akkreditáció²⁵⁶. Ezzel ki akarták védeni, hogy a Rómában kialakuló kettős diplomáciai jelenlét „összenőjön”. Ekkor ugyanis a kettős akkreditációjú nagykövetségekben a szentszéki akkreditáció ill. az ezzel foglalkozó osztály jelentőségében valószínűleg másodlagossá silányult volna, idővel ez a funkció talán egyszerűen meg is szűnt volna. A kettős akkreditáció viszont kizárta ezt az összenövést, és Rómában két, egymástól függetlenül létező diplomáciai testület létrejöttéhez vezetett²⁵⁷: van egy Olaszországnál akkreditált nagykövetekből álló és egy a Szentszéknél akkreditáltakból álló²⁵⁸.

Olaszország sem volt rest a „latin diplomácia” alkalmazásában. Status quója erősítése céljából erő demonstráló akciókat végzett, igyekezett a szentszéki diplomácia mindennapjait nehezebbé tenni. Az 1899-es és 1907-es Hágai Konferenciára Olaszország tiltakozása miatt nem hívták meg a szentszéki képviselőt, sem a Nemzetek Szövetsége

²⁵³ GIANNINI, A., 59.

²⁵⁴ OPPENHEIM -LAUTERPACHT, *International Law. I*, London-New York-Toronto, 1955, 251.

²⁵⁵ SCADUTO, F., *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa*, Torino, 1889.

²⁵⁶ CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia, III*, in *Studi cattolici*, 1961/24, 63.

²⁵⁷ További nehézségként értékelte az olasz diplomácia, hogy az Olasz Királyságnál akkreditált diplomáciai testület nem akart Rómába költözni. Az olasz egység Torinóból indult, ott volt az eredeti Savoyai kormányzat, ami Firenzébe költözött, és 1870-ben, az annexió után Rómába. 1870-ben azonban csak a kormány költözött Rómába, a király – biztonsági okokból – még Firenzében maradt. Az olasz külügyminiszter többször felkérte a külföldi hatalmakat, hogy költöztessék a nagykövetségeiket Rómába, de ott volt már egy diplomáciai képviselőjük, a szentszéknél akkreditált. Csak amikor évekkel később a király is Rómába költözött, akkor költöztek a nagykövetségek is. Ekkor már világos volt, hogy a Szentszék fenn tudja tartani a diplomáciai szerepét, és – mivel kettős akkreditációt nem fogadott el – az Olasz Királyságnál akkreditált nagykövetségüket a szentszékitől külön állították fel Rómában.

²⁵⁸ Míg a Szentszéknél akkreditált nagykövetek maradtak, az 1870-ben a Pápai Államban volt 25 konzulátust gyorsan megszüntették, hiszen azok küldetése nem közvetlenül a szuverénhez szólt, hanem a Pápai Állam területén tartózkodó honosaik érdekvédelmére szolgált, aminek így megszűnt az értelme. Vö. CARDINALE, 63.

alapításakor. Az 1915-ös londoni szerződésben az Olasz Királyság megnyerte az Egyesült Királyság, Franciaország és Oroszország egyetértését, hogy egy a háborút lezáró esetleges békekonferenciára a Szentszék ne kapjon meghívást²⁵⁹.

Az első világháború azonban a szentszéki diplomácia számára fordulópontot jelentett. A háború idején a Szentszék eredménnyel alkalmazta azt a diplomáciai közvetítési gyakorlatot, amit már korábban kialakított.

A római kérdés idején a Szentszék közbeavatkozó, döntőbíráskodó és közvetítő szerepeket vállalt: a porosz- francia háború megelőzésére (1870), Peru és Venezuela között (1893), Spanyolország és Németország között (1895), az Egyesült Királyság és Portugália között (1895), Argentína és Chile között (1896), az USA és Spanyolország között egy kubai háború megelőzésére (1898), Kolumbia és Peru között (1905), mely után meg is állapodtak, hogy vitáikat később is pápai döntőbíráskodás útján fogják rendezni, valamint egy Equador és Kolumbia közötti határvitában (1906)²⁶⁰. Ilyen közvetítések ma is szokásosak: pl. Chile és Argentína között a Beagle Csatornáról szóló vitában (1984)²⁶¹. Mivel a diplomácia fontos szabadsági foka lett az egyházkormányzatnak, az ezzel foglalkozó tudomány is fejlődött²⁶².

Mivel a Szentszék a háború idején hivatalosan *super partes* álláspontot foglalt el²⁶³, sok ország kérte fel közvetítésre a tűzszünet érdekében. Ekkor alakul ki az ma is ismert külügyi kép, ami a Szentszéket közvetítésre, döntőbíráskodásra felkérhető, a felek felett álló (*super partes*²⁶⁴) állásponton álló aktornak írja le. Ahogy feljebb láttuk, a diplomáciai kirendeltségek száma is erősen megemelkedett az első világháború időszaka alatt (1914-ben 13, 1922-ben 28 kirendeltség). Ismert diplomáciatörténeti tendencia, hogy háború idején az ellenségeskedő felek keresik a semlegesek társaságát, mert háború idején nincs hivatalos diplomácia az ellenségeskedő felek között, így csak közvetítőkön keresztül lehet kommunikálni.

Mivel a Szentszék közvetített az Olasz Királyság és a Szövetségesek között is, így a háborút lezáró békekonferencia természetes részese is lett, vagyis Olaszország azon törekvése, hogy a Szentszéket ettől távol tartsa, kudarcot vallott²⁶⁵. Az Olaszország és a Szentszék közötti „latin diplomáciának” sok apró esemény is részét képezi. Az első világháború folyamán, amikor Olaszország látta, hogy a Szentszék diplomáciai tevékenysége felerősödött, 1916. VIII. 25-én, egy határozatban lefoglalta a korábban az

²⁵⁹ GRAHAM, R., A, *Introduction: Reflections on Vatican Diplomacy*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 4.

²⁶⁰ PETRONCELLI H., F., *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli, 1989, 12-13.; BARBERINI, *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica* IX, é.n., 3.; vö. CARDINALE, I, *The Holy See and the International Order*, 1976, 89.

²⁶¹ FERLITO, S., *La Santa Sede e il mantenimento della pace: il caso del Beagle*, in *Diritto ecclesiastico*, 1985, 60.; CASAROLI, A., *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano, 1987, 461. skk.

²⁶² GIOBBIO, A., *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, I-III, Roma, 1899.

²⁶³ PETRONCELLI H., F., *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli, 1989, 12-13.

²⁶⁴ Ez nem jelenti azt, hogy jogilag állna a felek felett, csak azt, hogy nem folyik bele a világi hatalmak között folyó vitákba. Valójában nem a felek felett áll, hanem a vita felett.

²⁶⁵ *L'intervento in guerra dell'Italia nei documenti segreti dell'Intesa*, Rassegna internazionale, Roma, 1923.

Osztrák-Magyar Monarchia szentszéki nagykövetségéül szolgáló, és még a Monarchia tulajdonában álló épületet, a Róma központjában álló Palazzo Veneziát²⁶⁶, stb..

Az első világháború idején történt *diplomáciai stratégiaváltás* abban jelentett nagy változást, hogy míg a középkor óta a Szentszék mindig valamilyen nagyhatalomra támaszkodott a biztonsága garantálása érdekében (Frank-Római Birodalom, a Német-Római Birodalom), ettől kezdve önálló politikát folytat, világi támogató nélkül, a *világegyház* mint olyan *morális, politikai súlyára támaszkodva*.

Franciaország Szentszék-politikája a római kérdés időszakában

A római kérdés időszakában a Szentszék bilaterális kapcsolatai történeti epizódjaiban sok olyan esemény történt, ami a Szentszék későbbi diplomáciai helyzetére nagy súlyú precedensként szolgál. Ilyen az antiklerikális fordulaton átmenő Franciaországgal való viszony is, amit itt csak egy tanulságos példaként említek meg.

Miután 1902-ben egy harcos antiklerikális kormányzat alakult Franciaországban, a szentszéki nagykövetüket 1904. V. 25-én visszahívták, majd a diplomáciai kapcsolatot VII. 30-án felmondták²⁶⁷, és csak 1921-ben állt helyre²⁶⁸. A kapcsolat felmondása a Pápai Állam debellációja után 34 évvel történt, tehát nem lehetett azt mondani, hogy közvetlenül az lett volna az oka, sokkal inkább belpolitikai törekvések²⁶⁹, másrészt a kapcsolatok újra fölvétele sem az 1929-es lateráni szerződés megkötése után történt, hanem még jóval ez előtt, 1921-ben, a XV. Benedek (1903-1922) féle vatikáni diplomáciai „hossz” idején.

A diplomáciai kapcsolat nélküli időszakban történt, hogy a bruxellesi nuncius 1907-ben franciaországi látogatása idején kitette a pápai zászlót a hajójára, és ezzel kapcsolatban vita keletkezett²⁷⁰. A francia Semmítő Bíróság 1913. VI. 12-én a szentszéki felségjelekkel kapcsolatos polémia során keletkezett nyilatkozataiban deklarálta, hogy a Szentszék ugyan nem állam, és Franciaországnak ugyan nincs vele diplomáciai kapcsolata, mégis továbbra is nemzetközi jogi személy²⁷¹. Ahogy egy francia nemzetközi jogi folyóirat kommentálta: „[...] immateriális és spirituális szuverenitást testesít meg; a Pápa a katolikus Egyház feje, és *mint ilyet* megilletik azok a jogok, mint a Szuveréneket”²⁷². A Semmítő Bíróság határozatában az a legtanulságosabb momentum, hogy ez egy a Szentszékkel diplomáciai kapcsolatokat (éppen) fenn nem tartó állam részéről született meg, egy olyan kormányzat idején, amelyik eléggé antiklerikális politikai vonalat vitt, és ezáltal azt fejezi ki, hogy a Szentszék nemzetközi szerepe a Pápai Államtól (és általában minden államtól) *függetlenül* áll fenn és működik, és ehhez Franciaország mint objektív tényhez *igazodik*. Ez pedig azt jelenti, hogy a Szentszék nemzetközi szerepe nemzetközi jogilag ugyan sui

²⁶⁶ GRAHAM, R., *Vatican Diplomacy, A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton - New Jersey, 1959, 309.

²⁶⁷ EUSTACHE, F., *Le Statut des Envoyés Pontificaux en France au XIX Siècle*, Grotian, 1972, 154.

²⁶⁸ DE MARCHI, G., *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, 1957, 130.

²⁶⁹ A francia nemzetközi jogi irodalomban a Szentszék diplomáciai státusa az elválasztási elvvel kapcsolatban merült fel, míg más országok jogászai nem ebben a kontextusban tárgyalták a témát.

²⁷⁰ GIDEL, *Quelques idées sur la condition internationale de la Papauté*, in *Revue des droit international public*, XVIII (1911) 589.

²⁷¹ CANSACCHI, G., P., *Il papa e la società delle nazioni*, Torino, 1929, 47.

²⁷² *Chronique des faits internationaux*, in *RGDIP*, 23, 1916, 608.

generis (kivételes, sajátos), és így erga omnes (mindenkivel szemben) nem szembeszegezhető, vagyis nemzetközi jogilag nem objektív, mégis, az egyes államok *külügyi viselkedésükben* a többi állam viselkedéséhez igazodnak (és nem a nemzetközi jogi kézikönyvekhez), vagyis azt a külügyi viselkedésük szempontjából objektív kényszerítő – de legalábbis erősen késztető – erőnek érzékelik. Azt tapasztaljuk tehát, hogy a nemzetközi jog és a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemlélete, érzékelésmódja között itt különbség van. A francia Semmitő Bíróság határozata a római kérdés idejéhez kötődő híres precedens.

A lateráni szerződés mint diplomáciai kompromisszum

Az első világháború előtt és alatt kialakított közvetítő diplomácia által újra megerősödött szentszéki külpolitika az első világháború utáni időszakban a nemzetközi szerződések stipulálása irányába keresett további mozgási lehetőséget. A lateráni szerződés előtti és utáni kétszer 10 éves intervallumban kötött nemzetközi szerződések (a kisebb jelentőségűek – jegyzékváltások, memorandumok, stb. – kihagyásával²⁷³) a következőképpen alakultak:

– *előtte*: 1918, 1919 és 1928 Kolumbia, 1922 Lettország, 1924 Bajorország, 1925 Lengyelország, 1926 és 1927 Litvánia, 1926 Franciaország, 1927 Románia, 1927 Csehszlovákia, 1928 Portugália,

– *utána*: 1938 Lettország, 1932 Románia, 1929 Portugália, 1929 Poroszország, 1932 Baden, 1933 Ausztria, 1933 Németország, 1935 Jugoszlávia, 1937 Ecuador.

Tehát a lateráni szerződés előtti 10 éves periódusban több szerződés keletkezett, mint az utána következő időszakban, 12 db előtte és 9 db utána. Ez azért érdekes, mert ha nemzetközi jogi szempontból közelítjük meg a kérdést, azt gondolhatnánk, hogy a Vatikán Városállam lateráni szerződés általi keletkezése növelte meg a Szentszék külpolitikai potenciálját. Itt viszont azt látjuk, hogy a Vatikán Városállam keletkezése inkább úgy korrellál a Szentszék szerződéskötési aktivitásával, hogy a szerződés kötések megnövekedett száma, és az ebből adódó *tárgyalási erő növekedés vezetett a lateráni szerződés megkötéséhez*. Ez viszont azt jelenti, hogy nem annyira a Szentszék külpolitikai ereje függ a Vatikán Városállam lététől, hanem a Szentszéknek a világegyház tárgyalási potenciáljára épített diplomáciája rendelkezik olyan külpolitikai erővel, hogy – megfelelő politikai kontextus esetén – megszerezze a Vatikán Városállamot. Vagyis a lateráni szerződést úgy helyes értelmezni, hogy az az egyházi fél és az olasz állam valódi *klasszikus külpolitikai kompromisszuma*, amit *a felek erőviszonya* (pillanatnyi politikai helyzete, politikai ereje) *determinált*, és így létrejöttét ezen erőjáték alapján lehet és kell értelmezni.

Giovanni Troiani, az olasz Belügyminisztérium vallásügyi főigazgatója a következőképpen reflektál a lateráni szerződéshez vezető politikai csatára: „A katolikus egyház ugyanis igen nagy befolyással volt a tömegekre, és azok a sűrűn előforduló, ellenállásra buzdító beavatkozások, mint amilyen a „non expedit” (amely arra hívta fel a

²⁷³ Csak Olaszországgal 7 kiegészítő megállapodás és jegyzékváltás történt az 1929-es konkordátum kiegészítésére.

katolikusokat, hogy ne szavazzanak és ne választassák meg magukat), minden bizonnyal *lecsökkentették a nemzet politikai képességeit*²⁷⁴. Ezen túlmenően az Olasz Királyságot az a veszély fenyegette, hogy valamelyik nagyhatalom a pápa segélykéréseiben ürügyet talál arra, hogy beavatkozzon, és visszaállítsa a pápai hatalmat a régi területeken. Ennek fényében könnyen érthető, hogy a „római kérdés” megoldása 1929-ig az ország élén egymást követő kormányok mindegyikének egyik súlyponti problémája volt.²⁷⁵ Troiani tehát az egyház Olaszországban gyakorolt politikai befolyását és a külső fenyegetettséget említi, mint az *egyházi fél tárgyalási ereje* összetevőit. Ennek mértékét pedig akkorára teszi, hogy az a római kérdést a *kormányok mindegyikének súlyponti problémájává* tehesse²⁷⁶. Más szerzők is az egyházi fél tárgyalási erejének megnövekedését látják a lateráni szerződéshez vezető folyamat fő mozgatórugójaként²⁷⁷.

Az egyháznak a Vatikán Városállamot létesítő szerződés volt a stratégiailag legfontosabb cél, amivel a Szentszék biztonsági helyzetét stabilizálhatta, Olaszországnak pedig az Olaszország területén élő katolikus egyházrész és az olasz állam viszonyát rendező konkordátum, ami az olasz katolikusok és az állam viszonyát normalizálja. Ezzel elérhette, hogy az egyház olasz belpolitikában kifejtett kormányellenességét (pl. non expedit) csitítsa, visszavonassa. Érthető, hogy XI. Piusz *csak egyszerre volt hajlandó* a két szerződést megkötni (simul stabunt, simul cadent = együtt állnak, együtt buknak). A Dél-európai „latin diplomácia” taktikai repertoárjában ugyanis van rá példa, hogy megígérik, hogy másnap aláírják, és másnap megtagadják. A lateráni szerződés megkötése után csökkent a felek egymásra utaltsága, így a diplomáciai adok-kapok újra felerősödött. Két évvel később mussoliniék betiltották az Actio Catholica²⁷⁸ Olaszországban működő részét, és nyomás alá helyezték a katolikus sajtót, XI. Piusz pedig kiadta *Non abbiamo bisogno* (Nincs szükségünk rá) kezdetű, az olaszországi fasizmust elítélő enciklikáját²⁷⁹.

A lateráni szerződés hozadéka az egyházi fél részére

²⁷⁴ Ld. még: MOLLAT, G., *Le regime du non expedit et du non possumus* in *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, 1932, 368. skk.

²⁷⁵ TROIANI, G., *Az állam és a katolikus egyház, valamint a többi vallásos felekezet közötti kapcsolat Olaszországban*, in AA.VV, *Az európai államok és az egyházak kapcsolata a megváltozott világban, Nemzetközi Konferencia Budapest, 1993. május 26-28*, Budapest, 1993, 178.

²⁷⁶ Cavour mondása: "La questione romana m'imbarazza e mi rattrista." A római kérdés zavarba hoz és elszomorít.

²⁷⁷ Petroncelli sok összetevőjét sorolja fel, ami miatt az olasz kormány igyekezett az itáliai katolikusok és a külföldi hatalmak szimpátiáját megszerezni. PETRONCELLI H., F., *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli, 1989, 16.

²⁷⁸ Az Actio Catholicát a Szentszék az első világháború után hozta létre számos országban, annak a külpolitikai fordulatnak a jegyében, hogy a külső, védő hatalmakra építő középkorias egyházpolitika helyett a világegyház laikus tömegeire kezdte építeni egyházpolitikáját. Az Actio Catholica a két világháború között Magyarországon is jelentős tevékenységet fejtett ki, de 1950-től teljesen ellenőrizték, sőt az Állami Egyháziügyi Hivatal által támogatott diverzáns békepapi mozgalom (Opus Pacis) egyik egyházi fedőszervezete lett, így hivatását nem tölthette be.

²⁷⁹ PIUS XI, Litt. Enc. *Non abbiamo bisogno*, 1931. VI. 29. az olaszországi fasizmus elítélésére.

A lateráni szerződés célja a Vatikán Városállam *ex novo* (újként való) létesítése. Ennek az volt a jelentősége hogy általa az *egyházkormányzat biztonsági helyzete megerősödött*²⁸⁰. Ezt – a szerződés elemzése nélkül – csak egy példán érzékeltetjük.

Az első világháború folyamán, amikor a Szentszéknek nem volt olyan területe, ami fölött világi szuverenitás módjára diszponált volna, az Olaszországgal ellenséges államok szentszéki nagykövetségeinek a svájci Luganóba kellett költözniük, mert a képviseltek Rómában, tehát az Olasz Királyság területén voltak, és Olaszország időlegesen visszavonta a garanciatörvényt²⁸¹. nem érezték magukat biztonságban²⁸². A második világháború idején ilyen probléma nem volt, mert akkor a már meglévő Vatikán Városállamba költöztek be.

A lateráni szerződésben Olaszország *minden körülmények között* garantálta a szentszéki nagykövetségek számára az immunitást (12. cikk). A második világháború idején tehát már ez volt a szerződéses jog. Amikor tehát közelgett a német megszállás, az Olasz Királyságnál akkreditált nuncius – aki az Olaszországnál akkreditált nagykövetek diplomáciai testületének *de iure* doyenje, s így a diplomáciai testület közös érdekei érdekében ő lép fel Olaszországgal szemben – azzal a kéréssel fordult az olasz kormányzathoz, hogy a szerződési jogot érvényesítse, és garantálja a Szentszéknek akkreditált diplomáciai testület Olasz Királyság területén lévő kirendeltségeinek biztonságát. Az olasz külügyminiszter azonban úgy interpretálta a lateráni szerződést, hogy ez a kitétele háború idejére nem érvényes²⁸³, jöllehet a „minden körülmények között” nyilvánvalóan éppen háború idejére utal. Ezért egyes követségek a Vatikán területére költöztek a német megszállás elől. Úgy értelmezték, hogy az értelemszerűen nem képezi a németek által megszállni kívánt Olaszország részét, vagyis a szemükben „működött” a lateráni szerződés. A Mussolini-kormányzat, a Badoglio-kormányzat és a szövetségesek is tiszteletben tartották a Vatikán Városállam területi épségét²⁸⁴. Egyedül Hitler gondolkodott arról, hogy meg kellene szállnia, de erre már nem volt megfelelő alkalma²⁸⁵.

²⁸⁰ A Vatikán Városállamnak nem önmagában van jelentősége, hanem az egyházkormányzat számára azzal szolgál, hogy annak helyzetét biztonságpolitikailag erősíti. Ezt az összefüggést néhány nemzetközi jogász – akik a lateráni szerződést részletesebben is elemezték és az egyház ill. a Pápai Állam történetével is behatóbban foglalkoztak – is ismeri. Pl. Ciprotti, aki a Vatikán Városállamot ezért eszköz-államnak (*stato-mezzo*) nevezi. CIPROTTI, P., *La posizione internazionale della Santa Sede alla luce di recenti documenti inediti*, in *La Comunità Internazionale*, XXIX, 1974/3, 412.

²⁸¹ Erről a lépésről vita volt az olasz politikai életben. Akik elleneztek, azt mondták, hogy ezzel Olaszország beismerné a törvény gyengeségét, és a Szentszék biztonsági helyzetének megoldatlanságát, ami erősítené a Szentszék tárgyalási erejét abban a kérdésben, hogy valamekkora területi szuverenitást szerezzen biztonsági helyzete megerősítésére. A garanciatörvényt végülis felfüggesztették, mert nem tudták a benne lévő kitételeket teljesíteni, ti. az Olasz Királyság területén lévő szerentszéki képviseltek biztonságát garantálni. DEL GIUDICE, V., *La Questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla conciliazione*, Roma, 1947, 174-175.

²⁸² GIANNINI, A., *Il diritto di legazione ed i rapporti diplomatici della Santa Sede*, in *Il diritto Ecclesiastico*, 1959, 59.

²⁸³ GRAHAM, R., *Vatican Diplomacy, A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton - New Jersey, 1959, 319.

²⁸⁴ Amikor tehát a külügyminiszter úgy értelmezte a lateráni szerződés 12. cikkét, hogy az háború idején nem érvényes, valószínűleg csak azért tette ezt, mert az olaszok nem mertek a németekkel szembeszállni, amikor meg kellett volna védeniük a kirendeltségeket (hiszen magát az országot sem tudták megvédeni).

²⁸⁵ GRAHAM, R., *Vatican Diplomacy, A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton - New Jersey, 1959, 317.

2.5.2.2. A világi hatalmak politikai céljai

Az egyházzal való kapcsolatfelvétel a világi hatalmak szemszögéből

Korábban láttuk, hogy az egyház kapcsolatfelvételeit milyen indokok motiválják. A világi hatalmak részéről az egyházi diplomáciai kapcsolat a világi politikai célok érdekében áll, és az alapján bírálódik el.

Az Egyesült Államokkal való diplomáciai kapcsolat

A kapcsolatfelvétel előzménye még 1937-re nyúlik vissza. Eugenio Pacelli bíboros államtitkár (a későbbi XII. Piusz) meggyőzte XI. Piuszt, hogy az olaszországi fasizmust elítélő enciklikáját²⁸⁶ nyomtattassa ki a párizsi United Press és a londoni Associated Press kirendeltségekkel²⁸⁷. Ez gesztust jelentett Amerika felé. Egy amerikai prelátus, Georg Mundelein (Chicago bíborosa) – valószínűleg Pacelli és néhány német püspök biztatására – akik korábban a németországi nácizmust elítélő *Mit brennender Sorge*²⁸⁸ megírásában is segédkeztek²⁸⁹ „papírhóhéznak” nevezte Hitlert. Ez persze a német kormányzatot – ami az enciklika miatt amúgy is ellenségesen viselkedett – végleg a Szentszék ellen hergelte, a németországi katolikus értelmiséget pedig a Német-Amerikai Katolikusok a Szövetségesekért elnevezésű szervezet vonalába rendezte. XII. Piusz 1939-ben történt megválasztása a szentszéki diplomáciában egyértelműen az amerikai diplomáciai orientáció erősödését jelentette. Az új pápa USA-szakértőjét, Sopellman-t – aki évekkel azelőtt, még államtitkár korában meggyőzte, hogy érdemes belekezdeni az amerikai politikai vonal felépítésébe – New York érsekévé nevezte ki.

A válasz 1939-ben érett be, amikor Rooseveltnél Myron Taylort „ideiglenes elnöki küldötként” Rómába küldte. Az amerikai belpolitika egyértelműen katolikus-ellenes volt, ami az amerikai vallási élet (a protestantizmus harmadik hullámba tartozó vonala erős) ismeretében érthető. Az „elnöki küldött” formával Rooseveltnél befelé azt igyekezett bizonyítani, hogy nem állította helyre a rendes diplomáciai kapcsolatot a Szentszékkel. Viszont a küldött – jóllehet állami fizetést nem kapott – megkapta a „rendkívüli követ” címet, a pápa pedig 1940. II. 7-én a szokásos, nagyköveteknek kijáró diplomáciai protokollal fogadta²⁹⁰.

Amikor a háborút deklarálták az Egyesült Államok és Olaszország között, vagyis a képviselet székhelye ellenséges területre került, a képviselő a Vatikánba költözött, amit Fogarty a Szentszékkel való kvázi hivatalos kapcsolatfelvételnek értékel²⁹¹. Az USA-ban is hasonlóan értékelhették, mert összehívták a Vallásszabadság Veszélyeztetettsége Konferenciáját, és felszólították a Fehérházat, hogy hívja vissza a képviselőt. Az elnök nem hívta vissza, és úgy érvelt, hogy „a Vatikánnak valószínűleg több információja van a

²⁸⁶ PIUS XI, Litt. Enc. *Non abbiamo bisogno*, 1931. VI. 29.

²⁸⁷ FOGARTY, G., P., *The United States and the Vatican, 1939-1984*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994, 221.

²⁸⁸ PIUS XI, Litt. Enc. *Mit brennender Sorge*, 1937. IV. 10., in AAS 29 (1937) 145-167.

²⁸⁹ FOGARTY, G., P., 224.

²⁹⁰ FOGARTY, G., P., 228.

²⁹¹ FOGARTY, G., P., 229.

Tengelyről, mint bárki másnak, így nekünk kontaktusban kell lennünk vele”. Nyilatkozatát megerősítendő, az ideiglenes küldött státuszát állandóra változtatta.

1950-ben fölvetődött a kapcsolat formalizálása, vagyis az „elnöki küldött” cím „az Egyesült Államok nagykövete” formára cserélése. 1951. X. 20-án az elnök szenátusi vitára bocsátotta Mark Clark személyét a „vatikáni nagyköveti” státuszra. Miután a Szenátusban erős ellenállás volt várható, Clark visszavonta a pályázatát, Myron Taylor pedig lemondott²⁹². Ezután a kapcsolat pusztán informálissá vált – vagyis elnöki küldött sem volt – bár a kapcsolat politikailag eleven és gesztusokkal teli maradt, 1970-től pedig újra „elnöki küldött” formát vett fel.

1983-ban Reagan újra személyes küldöttet nevezett ki, és mindjárt elkezdődött a teljes reprezentáció helyreállításának előkészítése. Zablocki, a Képviselőház Külügyi Bizottságának elnöke 1983. VI. 30-án egy beadványban jelezte a Sate Department-nek, hogy a bizottság többsége támogatna egy nagyköveti kinevezést, és azzal indokolta, hogy „még egyes szocialista országoknak is van formális diplomáciai kapcsolata a Szentszékkal, csak az USA-nak nincs²⁹³, és hogy *a Szentszék egy nemzetközi fókuszpont, ahol életbevágó információk és diplomáciai kapcsolatok futnak össze*”²⁹⁴. November 1-én gyakorlatilag az 1867-es kapcsolat-megszakítási törvény visszavonását szavazta meg mindkét ház. A december 15-i jegyzékváltás²⁹⁵ helyreállította a formális kapcsolatot, melyet a felek 1984. I. 10-én jelentettek be. Reagan még aznap kinevezte William Wilsont nagykövetnek, II. János Pál pedig Pio Laghi addigi apostoli delegátust nunciussnak.

Értékelésül megállapíthatjuk, hogy az amerikai kapcsolatfelvétel nem a Szentszék egyházi szerepének szólt, hanem annak a szerepnek, amit a világpolitikában betölt²⁹⁶. A kapcsolat helyreállítása *okai* között a szakirodalom ilyeneket szokott sorolni: 1) az amerikai püspökök ilyen irányú aktivitása, 2) az USA követte a nemzetközi trendet a Szentszék növekvő diplomáciai presztízsét illetően, 3) az Egyesült Államok-beli katolikus egyházrész egyre inkább kritikus volt az amerikai kül- és katonapolitikával szemben, és az elnök ezt akarta leszerelni, 4) Reagannek szimpatikus volt a pápa, mindketten elszánt antikommunisták voltak, mindketten gyilkossági kísérlet áldozatai voltak, ami az elnökben plusz szimpátiát keltett a pápa irányában²⁹⁷. A vallási vonatkozások éppen ellentétes tendenciákat indikálnának: míg a katolikus Kennedynek nem sikerült a kapcsolat helyreállítása a kongresszus nagyarányú ellenkezése miatt, a protestáns Reagan elenyésző ellenállással²⁹⁸ szemben vitte át.

²⁹² FOGARTY, G., P., 233.

²⁹³ 1982-ben – az angliai pápalátogatás után – a Szentszék pronounciussá emelte az Egyesült Királyságbeli legátusát, amire az válaszul a miniszterét nagykövetté nevezte ki. (Vö. FOGARTY, 237.) Miniszter: a követek és internunciusok osztályába tartozó diplomáciai képviselő. Ld. *Bécsi egyezmény a diplomáciai kapcsolatokról* (1961. IV. 18.) 14. cikk, 1.b.

²⁹⁴ *Congressional Record* (1983), E 3316.

²⁹⁵ in AAS 76 (1984) 437.

²⁹⁶ Schanda Balázs, James Coridenre hivatkozva. SCHANDA, 101.; CORIDEN, J., A., *Diplomatic recognition of the Holy See*, in *The Jurist* 48 (1988) 483-498.

²⁹⁷ FOGARTY, G., P., 240.

²⁹⁸ Amerikai bíróságon próbálták megakadályozni a kapcsolatfelvételt. Az amerikai bíróságok viszont arra hivatkozva utasították el a kereseteket, hogy nem történt kár, s így a perlőknek az ügyben nincs

Az Egyesült Államok és a Szentszék diplomáciai kapcsolatának története azt példázza, hogy egy országot tisztán *világi szempontok* vezetnek a Szentszékkal való diplomáciai kapcsolat felvételében²⁹⁹, vagyis az országok és kormányzataik *képesek észlelni az egyház nemzetközi politikai életben játszott szerepét*, ami akkora lehet, hogy bizonyos *cselekvésekre sarkalja őket*.

Az egyházzal való szerződéskötés a világi hatalmak szemszögéből

A XX. század sok jelentős konkordátuma esetében volt a *világi feleknek* a politikai közvélemény többi tagjában *legitimációt kereső* indíttatása. Ez magyarázza azt a tapasztalatot, hogy a Szentszék sorozatosan olyan tárgyalófelekkel kötött az *egyházi oldalról* tekintve erős szerződéseket, melyek többé vagy kevésbé keresztény, ill. egyház ellenesek voltak vagy politikailag, gondolkodásmód szerint annak szokás őket tartani.

Ide sorolom pl. a lateráni szerződést és konkordátumot, és a Németországgal kötött 1933-as szerződést. A *német és az olasz szerződésekkel* kapcsolatban fel szokták hozni, hogy ezek nem válnak az egyház dicsőségére, mert ezeket az ottani, hatalomra jutott fasiszta ill. náci hatalommal kötötték. Amikor Giovanni Troiani úgy fogalmaz, hogy „[...] a „római kérdés” megoldásához csak az 1929-ben, a Szentszék és a *fasiszta állam* által kötött Konkordátumnak köszönhetően lehetett eljutni”, az tipikusan a dehonesztáló szándékú – bár igaz – jelzőhasználat kategóriájába tartozik³⁰⁰. Jóllehet ez a fajta jelzőzés politikai hangulat keltésre teljesen alkalmas, a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából valójában egy evidencián alapul. Tárgyalásméletileg világos, hogy azzal a féllel lehet jól szerződni, akire nyomást tudok gyakorolni, akinek kárt tudok okozni.

Ha a szerződéskötések körülményeit és nem csak a tényét nézzük meg, akkor azt látjuk, hogy ezek az erők az ottani egyházrészsel erősen szembenálltak, és kölcsönösen korlátozták egymás működését. Egyrészt a lateráni szerződésig vezető úton láttuk, hogy az egyház a kettős diplomáciai akkreditáció kizárásával külügyi téren, a non expedittel belpolitikailag hogyan korlátozta az állam politikai-taktikai mozgásterét, a németországi nácik egyházzal kapcsolatos gondolkodásmódjának megismeréséhez pedig elég, ha elolvassuk Marinetti Futurista kiáltványát, a benne lévő, a kereszténységgel erősen szembennálló elgondolásokkal³⁰¹. Ezekben az esetekben tehát egyrészt az egyháznak szerződéskényszere volt, mert nyomást gyakoroltak rá, másrészt viszont az adott kormánynak is, mert az egyház velük való szembenállása belpolitikailag gyengítette őket. Az, hogy az egyház szemben állt velük, és nem barátságból kötötte a szerződéseket, világos a szerződések megkötése után nem sokkal kiadott, már említett pápai enciklikákból, melyekben a Szentszék elítéli az olasz fasizmust és a németországi náciizmust. Persze ezeket csak a szerződések megkötése után lehetett kiadni, különben a

perképességük (amerikai perjog), valamint, hogy az ügy *politikai természetű*, így nem képezheti bírói felülvizsgálat tárgyát. SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog*, Budapest, 2000, 101.

²⁹⁹ SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog*, Budapest, 2000, 99.

³⁰⁰ TROIANI, G., *Az állam és a katolikus egyház, valamint a többi vallásos felekezet közötti kapcsolat Olaszországban*, in AA.VV., *Az európai államok és az egyházak kapcsolata a megváltozott világban, Nemzetközi Konferencia Budapest, 1993. május 26-28*, Budapest, 1993, 177.

³⁰¹ MARINETTI, F., T., *Manifesto del futurismo* (1909) in www.cronologia.it/storia/a1909c.htm

szerződéseket nem lehetett volna megkötni. Az enciklikák által megírsult a szerződő feleknek az a törekvése, hogy az egyházzal kötött szerződés által legitimálják magukat a belső, katolikus közvéleményük előtt – hiszen ez volt a szerződés megkötésével a világi felek szándéka –, valamint kiadásukkal az egyház tisztázta magát az alól a lehetséges vád alól, hogy barátságából kötötte volna a szerződéseket. A nemzetközi kapcsolatok szemléletmód szerint tehát e szerződések jól magyarázhatók: azért kellett szerződéseket kötni, mert a felek szembenálltak egymással, de nem volt érdekük a totális harc (a történelemből tudjuk, hogy a totális harc műfajban az egyház mindig a rövidebbet húzza), így szerződéssel elkerülték.

Nézetem szerint a világi felek politikai legitimációt kereső magatartásával indokolható a *Kelet-közép európai* államok 1990 utáni konkordatárius magatartása is. Ezek az egyházi fél szempontjából rendre elég erős szerződések, ami a jogrendek elválasztása szempontjából kiválogatott szerződés részleteken is látható (ld. a Függelékben)³⁰². Ugyanilyen, legitimációt kereső hatásmechanizmust nem csak az egyházzal kötött szerződések esetében láthatunk. Ilyen volt pl. amikor Magyarország alapszerződéseket kötött a környező államokkal. Ezek Magyarországot az EU szemében legitimálták, ti. a környező államokkal szembenálló attitűdjének élet tompították, és az EU-t biztosították a betagozódásra való képességéről.

A titói Jugoszláviával kötött szerződés³⁰³ is erősnek értelmezhető az adott politikai helyzetben, aminek – szerintem – az az oka, hogy a világi fél a Nyugat előtt akarta politikailag legitimálni magát. Ennek a szerződésnek az erős voltát különösen a többi szocialista országgal kötött szerződésekkel való összehasonlítás mutatja meg. Az 1964-es Magyarországgal kötött szerződés³⁰⁴ esetében a világi fél belpolitikai úton teljesen sakkban tartotta az egyházi felet, noha a világi fél célja itt is a Nyugat előtti legitimáció volt. Ebben az esetben a világi félnek csak a szerződés aláírásának tényére volt szüksége, amit nyugaton kommunikált³⁰⁵, de a vasfüggöny miatt a nyugat nem tapasztalhatta, hogy azt egyáltalán nem hajtják végre (*pacta sunt servanda* megsértése). Itt tehát nem beszélhetünk az egyházi fél politikai legitimációs hatásmechanizmuson alapuló sikeres szerződéspolitikájáról, hanem csak arról, hogy egy olyan világi tárgyalóféllel kötött szerződést, ami egyáltalán nem ismert el semmit az egyházi oldalon (hosszú távon a megsemmisítésére törekedett). Ebben az esetben azonban az egyházi tárgyalóféllel csak annyit ért el, hogy a világi fél nemzetközi kapcsolatok alapon ill. nemzetközi jogi szempontból értelmezhető módon tárgyalta és szerződött vele, vagyis legalább ezt a státusát elismerte. Ezért viszont az egyházi fél túl nagy árat fizetett³⁰⁶.

³⁰² Ezek a szerződések az egyházi fél szempontjából más tekintetben, egyes résztémáiban is jóval erősebbek pl. a hetvenes években kötött nyugati vagy harmadik világbeli szerződéseknel.

³⁰³ 1966. VI. 25. in CIPROTTI-ZAMPETTI, *I concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI*, Milano 1976, 101-103.

³⁰⁴ 1964. IX. 4 (Nincs publikálva, interjúkból és hivatalos kommentárokból lehet tudni a témáját.) CIPROTTI-ZAMPETTI, *I concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI*, Milano 1976, 150.

³⁰⁵ 1964 az 1956 utáni megtorlási periódus utáni konszolidációs szakasz idejére esik.

³⁰⁶ A Szentszék tárgyalási célja az volt, hogy 1) sikerüljön az egyes országokban a püspöki székeket betölteni (a hatalom nem engedett olyan püspököt kinevezni, akit nem hagyott jóvá, akiket viszont ajánlottak, a Szentszéknek voltak elfogadhatatlanok, így a püspök hiány az egyházi közigazgatás működését is veszélyeztette); 2) a hitoktatásra és a papnevelésre nehezedő súly enyhüljön (Magyarországon a hitoktatásra

Ezekben a helyzetekben az egyházi fél tárgyalóerejét úgy magyarázom, hogy *a világi tárgyalófélnek szüksége volt* arra, hogy az egyházzal szembenálló voltát, ill. a róla kialakult ilyen képet a belpolitikai vagy a külpolitikai közvélemény előtt megváltoztassa. Az egyházzal kötött szerződésnek tehát *legitimáló ereje* van. Persze nem abban az értelemben, hogy a világi félnek szakrális jóváhagyásra volna szüksége legitimációjához, hanem tisztán politikailag: a politikai szereplő a – bel- vagy külpolitikai – közvélemény és a politikai elit többi tagja előtt tisztázza vele magát.

A legitimáció mechanizmusa tehát nem a szakrálisból a profánba irányul, hanem a profán szférában van: onnan indul, ott marad, ott működik. Látjuk, hogy ez a mechanizmus tehát *tisztán politikai hatásmechanizmus*, vagyis valóban *illeszkedik* a nemzetközi kapcsolatok tudomány azon elvébe, mely az ilyen vagy olyan *adottságok nemzetközi politikai erővé transzformálásáról* szól. Ez megint egy adalék ahhoz, hogy az egyház külügyi kapcsolatai valóban vizsgálhatók a klasszikus külügyi módszertani fogásokkal.

2.5.2.3. A nemzetközi jogi vélekedés mint nemzetközi politikai faktor

A szentszéki diplomáciáról szóló nemzetközi jogi irodalomban 1870 után elsősorban a világi birtokok elvesztésére koncentráltak, ami a nemzetközi jog belső logikájából következik. Ezért az egyházi szuverenitást védő nemzetközi jogi szerzők arra koncentráltak, hogy a szuverenitás *fennmaradását* demonstrálják. Pl. Giobbio³⁰⁷, vagy d'Olivart³⁰⁸ úgy érveltek, hogy a pápa a Vatikán és a Laterán fölött megtartotta szuverenitását³⁰⁹. Ezt a véleményt sokan támadták (Ottolenghi³¹⁰, Ruffini³¹¹, Scaduto³¹², Anzilotti³¹³), és a szentszéki politikával sem egyezett, mert abból az tűnt ki, hogy a Szentszék nem a világi birtokok kis részének megmaradására vagy a korábbi világi alapú szuverenitás szublimált továbbélésére hivatkozott, hanem a nemzetközi kapcsolataiban egyszerűen a *világegyház politikai ereje általi diplomáciai tárgyalóerőre* alapozott,

jelentkezőket a helyi tanács nyilvántartotta, következményei közismertek voltak, a papképző szemináriumokra pedig numerus clausus volt érvényben); 3) az Állami Egyházügyi Hivatal vonja vissza a püspökök mellett nyíltan működő ügynökeit, az ún. bajszos püspököket (a püspököt ellenőrizte, a döntéseket gyakorlatilag ő hozta, általa az egyházi közigazgatás az állam számára teljesen transzparens volt) az egyházi közigazgatásból. Később VI. Pál elsődleges tárgyalási célnak tűzte ki, hogy a megindult párbeszéd, a kapcsolat fennmaradjon. Ezért nagyobb engedményeket is tett (Mindszenty kardinális ellentételezés nélküli kihívása és az esztergomi érseki székhely üresnek nyilvánítása). A magyar tárgyalási cél az volt, hogy: 1) a Mindszenty kérdés megoldódjon (ez egyrészt az USA-val való tapogatózó kapcsolatfelvétel miatt volt fontos, másrészt rettegtek tőle, hogy az amerikai nagykövetségen, vértanúként haljon meg); 2) az egyházzal való tárgyalással a helyzet „normalizálódását” lehetett a Nyugat felé demonstrálni (Kádár-féle „legvidámabb barakk” kommunikációs politika). RÓNAY, M., *Szentszék keleti politikája*, in *Világpolitikai lexikon*, Budapest, 2005, 576.

³⁰⁷ GIOBBIO, *Cours de diplomatie ecclésiastique*, Rome, 1899.

³⁰⁸ D'OLIVART, M., *La Pape, les Etats de l'Église en Italie*, 1897, 3.

³⁰⁹ Valóban, az olasz erők ezekre a területekre de facto nem mentek be, bár megszállásuk – éppen védhetetlenül kicsiny területük miatt – egyáltalán nem jelentett volna erőfeszítést.

³¹⁰ OTTOLENGHI, *Lezioni di diritto internazionale*, 1925, 76. skk.

³¹¹ RUFFINI, E., *Corso di diritto Ecclesiastico Italiano*, Torino, 1924, 287.

³¹² SCADUTO, *Guarentigie pontificie*, Torino, 1889.

³¹³ ANZILOTTI, D., *Corso di Diritto Internazionale*, I, Roma, 76. skk.

mégpedig eléggé eredményesen. Egy idő után a nemzetközi jogászok is ebbe az irányba mozdultak el: egyesek az egyház univerzális szervezetére apelláltak (korábban Fiore³¹⁴), mások a konkordátumokra és / vagy a követjogra építették elméletüket, így Cavaglieri³¹⁵, Iemolo³¹⁶, Anzilotti³¹⁷, mások ezt ellenezték, mint Foberti³¹⁸, Ottolenghi³¹⁹, Schiappoli vagy Arangio-Ruiz³²⁰. Az írások kiadási éveiből (legalább tendenciájában) láthatjuk, hogy azok az írások, amik a *szerződési és követjoggal* (is) foglalkoztak, későbbiek, sőt közvetlenül a lateráni szerződés ideje (1929) előttiek. Ekkorra a szerződések száma – ahogy korábban láttuk – már megszorodott, és a politikai hangulatból is lehetett már tudni, hogy előkészületben van egy a római kérdést rendező szerződés. Vagyis az egyházi külpolitika eltávolodott attól, hogy a fájdalmas római kérdésre koncentráljon – bár a pápák továbbra sem mentek ki a Vatikánból („a Vatikán fogja”) –, inkább az egyes országokban működő egyházrészek illető államokkal való kapcsolatára koncentráltak, és sok konkordatárius szerződést stipuláltak. Ez abban az időben nem is volt olyan egyszerű, hiszen a XIX század második felének elválasztási hulláma a politikusok gondolkodásában még élénken élt, ill. akkor éppen politikai hagyománynak számított. Ezért a politikai-politikatörténeti háttérrel is figyelembe véve igen meggyőző erre hivatkozva azt mondani, hogy az egyházi diplomáciának ez erős időszaka volt (az első világháborús politikai szerepre építve).

Viszont arra is találunk példát, hogy nem a nemzetközi jogászok követték a szentszéki diplomácia tevékenységének elmozdulását, hanem a Szentszék követte a nemzetközi jogi doktrína által diktált csapásvonalat. Nézetem szerint ezzel magyarázható, hogy a római kérdés idején végig egy legalább jelképes méretű területi birtok elismertetésében látta a római kérdés megoldását, és ennek érdekében politizált. A római kérdés megoldásáról gyakorlatilag keletkezése óta folytak puhatólózó tárgyalások. 1919. V. 18-án pl. Párizsban egy amerikai prelátus, Kelly találkozott az olasz kormányfővel, Orlandóval, hogy egy lehetséges megoldásról tárgyaljanak. Eszerint a változat szerint először a Nemzetek Szövetsége garantálta volna a nemzetközi jogi szuverenitást a Szentszék részére. A tárgyalások jól mentek, de az Orlando-kormány bukásával elhaltak³²¹. Amikor Franciaország felújította a diplomáciai kapcsolatot a Szentszékkel, az olasz sajtóban nagy cikkezés kezdődött arról, hogy a római kérdést mielőbb meg kell oldani³²². Mussoliniék kezdetben azonban hallani sem akartak területi alapú egyezmény

³¹⁴ FIORE, *Trattato di diritto internazionale pubblico*, Torino, 1904-1905, FIORE, *Della condizione giuridica internazionale della Chiesa e del Papato*, 1887.

³¹⁵ CAVAGLIERI, *I soggetti di diritto internazionale*, in *Rivista di diritto pubblico*, 1925, 14.

³¹⁶ JEMOLO, *La Santa Sede soggetto di diritto internazionale*, in *Rivista di diritto pubblico*, 1925, 377-428.

³¹⁷ ANZILOTTI, D., 76. skk.

³¹⁸ FOBERTI, *Ancora sulla Personalità della Chiesa Cattolica nel Diritto Internazionale*, in *Rivista di Diritto Pubblico*, 1927, 140.

³¹⁹ OTTOLENGHI, 76 skk.

³²⁰ ARRANGIO-RUIZ, G., *Sulla personalità internazionale della Santa Sede* in *Rivista di Diritto Pubblico*, 1925, 417-426

³²¹ DEL GIUDICE, V., *La Questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla conciliazione*, Roma, 1947, 179-180.

³²² DEL GIUDICE, V., 181-182. Nézetem szerint valójában nem ez a konkrét kapcsolat-újrafelvétel volt a riadalom oka, hanem az, hogy az olaszokban általában (ez egy bizonyos tanult politikatörténeti beállítottság, talán a napóleoni háborúk óta) tartanak a franciáktól.

lehetőségéről, később pedig az egyház olasz belpolitikában kifejtett nyomásgyakorlási ereje miatt kényszerültek a megállapodásra.

A L'Osservatore Romanóban már 1927-ben cikkeztek egy készülődő lateráni szerződésről: „az Egyháznak [...] lelki feladatai ebben a világban való ellátásához szüksége van egy Államra”³²³. Írtak erről olasz lapokban is. Jól látszik, hogy a helyzetben hogyan alakult ki a *kölcsönös egymásra utaltság*, ami egy nemzetközi szerződés megkötésének mindig elapfeltétele. Egyrészt a Szentszék azért tartott ki amellett, hogy nemzetközi személyiségét valamilyen állam jellegű alakulat által garantálnak láthassa, mert abban az időben a nemzetközi jog csak ezt ismerte el³²⁴, másrészt láttuk, hogy Olaszország azért volt kénytelen a Szentszékkal ebbe a kompromisszumba belemenni, mert a Szentszék – területi szuverenitás híján is – hatékonyan tudta Olaszország nemzetközi kapcsolatait akadályozni. Vagyis a Szentszéknek 1) volt tárgyalási ereje Olaszországgal szemben, 2) ez abból adódott, hogy a világegyház kormányzataként nyomást tudott rá gyakorolni. Mégis szükségét érezte a Szentszék, hogy a lateráni szerződést ilyen megoldását erőltesse, mert a nemzetközi jog uralkodó doktrínájának (a területiség a szuverenitás alapja) volt szava a nemzetközi politikai életben³²⁵. Az államok ugyan értették a Szentszék világegyház ereje alapján való külpolitizálását, mégis előnyösnek tűnt, ha a nemzetközi jogban kevesebb olyan írás jelenik meg, ami kétségbe vonja vagy kétesnek tartja a Szentszék szuverenitását³²⁶.

És valóban, meg lehet figyelni, hogy a nemzetközi jogi kézikönyveknek a Szentszék eredeti nemzetközi jogalanyiságáról szóló részei a lateráni szerződés megkötése után *attitűdöt váltottak*³²⁷. Addig is, és utána is megoszlottak a vélemények, de a szerződés megkötése után a vélemény határozottan az igenlő tendencia irányába mozdult el. Ez igen meglepő, ha látjuk hogy a Vatikán Városállam államiságának a Szentszék nemzetközi cselekvőképességére *nincs hatása* sem az egyház saját szemléletében, sem a külügyi gyakorlat szempontjából (ld. római kérdés). Szoros értelemben kizárólag a nemzetközi jog, mint olyan logikai rendszerén belül van relevanciája. Azonban, ha külügyi szempontból tekintjük az egész szituációt, amibe a nemzetközi jogászok elméletei is benne vannak, akkor világos, hogy az egyház számára fontos volt, hogy a nemzetközi jogi ellenvetések elméleti ereje gyengüljön. Vagyis azt lehet mondani, hogy a nemzetközi jognak *itt nemzetközi kommunikációs szerepe* volt. A nemzetközi jognak ezt a külső szempontból való szemléletét maga a nemzetközi jog nem értheti, viszont a nemzetközi kapcsolatok tudomány sokkal komplexebb és gyakorlatiasabb látásmódja ezt könnyen érzékeli.

³²³ L'Osservatore Romano, 1927. X. 14. és 15. Az egyházi fél részéről az első, pápa által is elfogadott tárgyalási szöveg-alternatíva 1928. XII. 2-án született. CASSANDRO, G., *Roma (Carattere particolare)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLI, 131.

³²⁴ CANSACCHI, G., P., *Il papa e la società delle nazioni*, Torino, 1929, 53.

³²⁵ XI. Piusz mondta egy beszédében, néhány órával a lateráni szerződés aláírása után: „minden valódi jogi szuverenitás egyetemlegesen elismert feltétele valamennyi területi szuverenitás: így legalább annyi terület [van], amennyi elég a szuverenitás támogatására” PIUS XI, Sermo, in AAS, XXI (1929) 108.

³²⁶ Jóllehet így a nemzetközi jogászok abba a kísértésbe eshetnek, hogy a Vatikán Városállam államiságából eredeztetik a Szentszékét / egyházét, de ez – kommunikációs szempontból – még mindig a kisebbik baj.

³²⁷ BARBERINI, G., *Le Saint-Siège et la notion de puissance en droit international*, in *L'année canonique*, 2000, 38-39.

Ahogy látható, az említett nemzetközi jogi elméletek ebben a dolgozatban nem abból a szempontból érdekesek, hogy pontosan hogyan érvelnek, és hogy mit lehet ellenük felvetni³²⁸, hanem abból, hogy azok *az adott időben karakterisztikus véleményeket* képviselnek a Szentszék / egyház nemzetközi életben betöltött helyzetéről. Ezek még akkor is jelentősek, ha azok ellenére is lehetséges a politizálás. A nemzetközi jogászok elméletei nekem tehát valamiféle politikatörténeti indikátor anyagot jelentenek. Publikálatlan diplomáciai anyagokat nehéz találni, esetleg bennfentes történészek juthatnak ilyenekhez. Viszont a római kérdéssel kapcsolatban – mint látjuk – olyan sok nemzetközi jogi elmélet látott napvilágot³²⁹, hogy abban *időbeli tendenciákat lehet kimutatni*. Ezek a tendenciák *egyrészt* politikailag nem semleges kontextusban keletkeztek, *másrészt* a nemzetközi jogászok aktualizáló elméletalkotást szoktak végezni. (A nemzetközi jog a jognak az az ága, ami talán a legközelebb áll a politikához.) Vagyis lehetséges olyan következtetést levonni, hogy a nemzetközi jogászok írásaiban kimutatott tendencia azt mutatja, hogy *a szerződési politika előtérbe kerülése kiváltotta a jogászok követő mozgását*. Visszafelé gondolkodva: a nemzetközi jogászok tevékenysége politikatörténetileg is releváns anyagot biztosít.

2.5.2.4. A Vatikán Városállam mint az egyházi diplomácia politikai erőt növelő eszköze

Nézetem szerint a lateráni szerződés után egyes szerzők eléggé túlértékelték a Vatikán Városállam jelentőségét³³⁰. A Szentszék tárgyalóerejének nagy megerősödését várták a Vatikán Városállam keletkezésétől. Ez érthető is, hiszen a kérdéssel csak nemzetközi jogászok és történészek foglalkoztak, a témáról szóló szisztematikus gondolkodást teljesen a nemzetközi jog uralta. Az igaz, hogy a római kérdést másképpen nem lehetett volna megoldani, mint a Városállam létesítésével³³¹, márpedig az annexió valamilyen békeszerződéses lezárást igényelt³³². A *Szentszék tárgyalóereje* azonban szerintem *elválasztandó* a Vatikán Városállam lététől. Pontosabban a nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontja – és így jelen dolgozat nézőpontja – szempontjából elválik. A római kérdésnek éppen ez a tanulsága a nemzetközi kapcsolatok szempontjából. A Szentszék tárgyalóerejének növekedése inkább az első világháború előtti és alatti diplomáciai gyakorlatától növekedett meg, a lateráni szerződés után tovább már nem növekedett. Eszerint a lateráni szerződés *inkább eredménye, mintsem oka* a Szentszék tárgyalási ereje megnövekedésének. A tárgyalási erő növekedése tehát tisztán *a spirituális*

³²⁸ E nemzetközi jogi csöörtéhez ld.: CONSACCHI, G., P., 43-46.

³²⁹ Ha visszautalunk a Bevezetésben idézett, Magyarországon forgalomban lévő nemzetközi jogi tankönyvek vonatkozó részeire, és összehasonlítjuk a feljebb idézett nemzetközi jogi traktatusok bőségével, akkor láthatjuk, hogy a magyar tankönyvekben olvasható tárgyalásmódnál a téma a nemzetközi irodalomban sokkal jobban kidolgozott.

³³⁰ Így pl. Cansacchi is. Ld. CANSACCHI, 51-55.

³³¹ ORESTANO, *La Chiesa Cattolica nella Stato Italiano e nel mondo*, in *Nuova Antologia*, No. 1328, 1927. VI. 16., 137.

³³² De Olivart 1901-ben azon az állásponton van, hogy a Szentszék és Itália között – békeszerződés híján – hadiállapot van. DE OLIVART, M., *Il Papa gli Stati della Chiesa e l'Italia, Saggio giuridico sullo stato attuale della questione romana*, Napoli, 1901, 1. skk.

autoritás római kérdés idején való jobb, *eredményesebb külügyi megjelenítésének* eredménye volt. Ezt a tárgyalóerőt a külvilág is tudta érzékelni, tudott számolni vele.

Spirituális és területi szuverenitás kezelhetősége a külvilág részéről

XI. Piusz Róma megszállására és annexiójára a *Respicientes ea omnia* kezdetű enciklikával³³³ válaszolt, amiben szükségesnek nevezte, hogy az egyházkormányzatnak legyen területi szuverenitása, ahhoz, hogy az egyház kifejtse a spirituális feladatát a világban. Ahogy korábban láttuk, az egyház korábban is el tudta választani egymástól a spirituális és a területi szuverenitását, így a Pápai Állam annexiója elvi problémát nem vetett fel.

A külvilág részéről viszont azt várnánk, hogy a XIX. század végén, a XX. század elején – a nacionalista és antiklerikális kormányzatok klasszikus időszakában – ezzel az elválasztással több elvi problémája akad. Mégis láttuk, hogy a diplomáciai kapcsolatok nagy része megmaradt, ill. még fel is lendül, a Szentszék nemzetközi szerepe az első világháború folyamán növekszik. Már Visconti-Venosta olasz külügyminiszter említett, annexió előtti napokban írt levele is külön kezelte a Szentszék spirituális és a területi szuverenitását. Tehát már az 1870. szeptember 20-i megszállás előtt is világos volt, hogy Olaszországnak nem szándéka a spirituális szuverenitás megszüntetése. Olaszország ilyen gondolkodásmódját a garanciatörvény politikai szándéka is megerősítette. Sőt, Cavour és Visconti-Venosta erősen támogatták a spirituális szuverenitás fogalmát³³⁴. Ahogy Graham látja, a hatalmak századokon át szinte kizárólag spirituális témákban folytattak a Szentszékkel tárgyalásokat, így kevésbé foglalkoztatta őket, hogy megszűnt a világi hatalma³³⁵.

Már a római kérdés előtt is felmerült a spirituális és a területi szuverenitás elválasztásának problémája. Az olaszokhoz hasonlóan, I. Napóleon is egy garanciatörvényben biztosította a pápát, hogy gyakorolhatja spirituális szuverenitását. A Napóleon-féle garanciatörvény párhuzamot mutat az olasz garanciatörvény 11. cikkével, ami így fogalmaz: „A külföldi kormányok Őszentségéhez küldött követei az egész Királyságban minden olyan előjogot és immunitást élveznek, melyek a nemzetközi jog alapján a diplomáciai képviselőket illetik.” 1813-ban, a Fontainebleau-i konkordátumban³³⁶ I. Napóleon a szabad követküldési és fogadási jogot nemzetközi szerződési formában is megerősítette a pápának (ami a lateráni szerződés 12. cikkével áll párhuzamban³³⁷). Ezek a diplomaták – a szerződésből világos – kizárólag spirituális témákban járhattak volna el. Ez logikus, hiszen Napóleon a Pápai Államot okkupálta³³⁸, VII Piuszt saját rabjának nyilvánította (ezzel alkot szójátékot, hogy 1870 után a pápák a Vatikán rabjának nevezték magukat), jóllehet erre a politikai realitások miatt már nem került sor. Úgy tűnik, hogy

³³³ PIUS XI, *Respicientes ea omnia*, 1870. XI. 1.

³³⁴ GRAHAM, R., *The rise of the double diplomatic corps in Rome*, 1952, 82.

³³⁵ GRAHAM, R., *The rise*, 101.

³³⁶ *Concordato di Fontainebleau*, 1813. I. 25., in MERCATI I., 579-581.

³³⁷ MERCATI II, 87.

³³⁸ Az 1813. I. 23-i, a schönbrunni főhadiszállásán kiadott dekrétumában a Pápai Államot a Francia Birodalom részének nyilvánította.

nem csak az olaszok, hanem I. Napóleon is képes volt a spirituális szuverenitást a területitől elválasztva kezelni.

Tehát nem csak az egyház, hanem a külvilág is tudta a kettőt külön kezelni. Pontosabban a politikusok tudták kezelni, míg a nemzetközi jogászok nem. Ilyen történelmi tapasztalatok után talán teoretikusan is megkérdőjelezhetjük, hogy van-e a nemzetközi jognak illetékessége a spirituális szuverenitás létezésébe dologában ítéletet mondani. Egyszerűen arról van szó, hogy nem abban az inerciarendszerben kell megpróbálni a kérdést kezelni, amiben az kifejezetten értelmezhetetlen. Ehhez még hozzá kell tenni, hogy ma Magyarországon kizárólag a nemzetközi közjogi egyetemi tankönyvek foglalkoznak ezzel a témával, így az egyetemi hallgatók csak azt az álláspontot ismerhetik meg, ami a politikatörténeti realitásokkal sem korrelál jól.

Miután láttuk, hogy a politikum képes érzékelni és kezelni az egyház méretéből, egységéből, véleményformáló súlyából eredő nemzetközi politikai tárgyalóerejét, már azt is tudjuk értelmezni, hogy ehhez az erőhöz szándékozott a Szentszék egy nemzetközi szerződéssel jelképes területi szuverenitást szerezni, mint az ebben a világban való gyakorlásának meggyőző erejét támogató összetevőt³³⁹. Ezzel a lateráni szerződés a *Respicientes ea omnia* kezdetű enciklikában kitűzött tervet teljesíti.

A Vatikán Városállam mint eszköz

Nemzetközi politikaelméleti tárgyalásmódban itt arról van szó, hogy nem szakrális természetű eszközt az egyház – megfelelő "külügyi menedzseléssel" – szakrális célra használ fel. Vagyis a Vatikán, mint közvetlen értelemben vagyoni jellegű eszköz, megfelelő külügyi, nemzetközi jogi és belső jogi technikákkal (nemzetközi szerződés által állam jellegű entitásként definiáltatni, nemzetközi szervezetek tagjává tenni, nemzetközi szerződéseket a nevére írni, alaptörvényt adni neki, stb.) olyan nemzetközi politikaelméletileg és nemzetközi jogilag is értelmezhető eszköz jelleget kap, mellyel az egyetemes egyház képes *nehezebben kikerülhetővé* tenni azt az *igényét*, hogy más nemzetközi jogalanyokkal szemben, *értelmezhető nemzetközi aktorként* léphessen fel. Ettől persze az egyház, mint olyan, természete nem változik meg (szakrális eredet, szakrális cél, stb.), sőt az egyház nem is hajlandó szakrális természetén változtatni (erre képtelen is volna) vagyis az államokhoz hasonlóbbá válni. Éppen arról van itt szó, hogy a Városállam olyan eszköz, melyet az egyház úgy képes külügyi erővé transzformálni, hogy közben önnön szakrális természete érintetlenül marad. Éppen ezért van a Városállam jogrendje és az egyetemes egyház szakrális jogrendje között egy beszédes alá-fölé rendeltségi viszony³⁴⁰.

³³⁹ „A Szentszék nem azért szuverén, mert állama van, hanem azért van állama, mert a Szentszék az Egyház saját természetéből adódóan szuverén”. DELOS, J, *Le Traité du Latran et la situation juridique nouvelle de la Pauté*, in *Revue Générale de Droit International Public*, 1929 (XXXVI) 459.

³⁴⁰ Ld. a Vatikán Városállam jogrendjének az egyházjoggal való viszonyáról: BALLADORE-PALLIERI, G., *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Milano, 1940, 73.; RÓNAY, M., *A Szentszék és a Vatikán Városállam*, 278.

A *diplomáciai gyakorlat* szempontjából is van jelentősége a Vatikánnak. Egyes muszlim államvallású országok ugyanis a nagykövetüket nem "szentszéki"-nek, hanem vatikáninak nevezik. Ennek ellenére, amikor az arab nagykövet bemegy tárgyalni, akkor a szentszéki Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok részlegéhez megy be, mert külön külügyminisztériuma a Vatikánnak nincs, hiszen az egész a szentszéki Államtitkárság egy alrendszere. Itt tehát egy pusztán jelképes distinkcióról van szó. Ha egy országnak "túl vallásos", hogy a katolikus egyház legfőbb hatóságával, a Szentszékkal legyen diplomáciai kapcsolata, de mégis szeretne valamilyen kapcsolatot, akkor – legalábbis nevében – a Vatikánnal is tárgyalhat. A szocialista országok például – a "vatikáni Ostpolitik" idején – névleg szintén mindig a Vatikánnal tárgyaltak és nem a Szentszékkal, jóllehet ugyanazokkal a hivatalokkal és személyekkel. Ez tehát egy eszköz a katolikus egyház kezében arra, hogy a nehezebb tárgyaló partnerekkel is tárgyalási helyzetbe lehessen kerülni.

A Városállam létének értelmét még egy-két gyakorlati jellegű példán szemléltetjük. Abban az esetben például, ha egy ország azért nem akarná meghívni a pápát³⁴¹, mert az állami szervek nem tudnák eldönteni, hogy hogyan fogadják őt. Az adott országban ugyanis egyesek ideológiai problémát csinálhatnak abból, hogy a katolikus egyház főpásztorának nem járhatna ki az államfőknek kijáró protokoll. Ilyenkor sincs probléma, ők a pápának megadott protokoll láttán úgy veszik az egészet, hogy azt úgy kapja, mint a Vatikán Városállam – világilag értelmezett – szuverénje. A protokoll után pedig leülnek vele tárgyalni, most már mint a katolikus egyház legfőbb pásztorával, aki a területükön élő katolikus egyházzrész fölött rendes kánoni joghatóságot gyakorol, és aki az ottani – mint minden – állammal szemben a katolikus egyház törvényes képviselője (napi szinten a nuncius).

Összefoglalásul azt mondhatjuk, hogy a Vatikán Városállamnak nem az a funkciója, hogy természetes állam módjára, saját önvédelmi képességénél fogva megvédje az egyház központi hivatalait. Erre nyilvánvalóan képtelen is. A Vatikán, mint állam-jellegű entitás pusztán *jelképezi, leírja, deklamálja* azt a szuverenitást, amivel a katolikus egyház önmagát minden földi hatalomtól függetlenül kormányozza, valamint *emblematisan megjeleníti* azt az egyenrangú tárgyalási pozíciót, amivel más nemzetközi alanyokkal tárgyal³⁴².

2.6. Összefoglalás

A hipotézis beválása

Az egységesség érzékeltetése, a tárgyalási erő c. főfejezet hipotézise: az egyház *külügyi tevékenysége lényege*, hogy érvényt szerez egységesség-elvének.

³⁴¹ Ahhoz, hogy pasztorális látogatásra (szakrális célú tevékenység) egy országba menjen, mindig megvárja, míg a helyi egyházzrészén kívül az ottani állam kormányzata is meghívja.

³⁴² MIELE, *Santa Sede e Città del Vaticano nel diritto internazionale*, Pisa, 1933, 68.

Amit ezzel kapcsolatban találtunk

Az egyházi diplomáciai tevékenysége kánonjogi feltételeinek vizsgálata során világossá vált, hogy a kánonjog úgy szabályozza a püspökök és püspöki konferenciák jogi képességeit, hogy azok a helyi egyházrészeket sem tudják szabályosan képviselni a helyi állammal szemben. Ez biztosítja, hogy a Szentszék a legalacsonyabb rangú képviselője az egyház legkisebb részének is. A szoros értelemben vett külügyi tevékenység tehát központosított, a nunciatúrák rendszerét egy szentszéki hatóság (az Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok Részlege) irányítja, egy ágazati törvény alapján (MP *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*). Az egyház nemzetközi szerződéseiben következetes szerződési politikát folytat, egyes szerződési formuláknak „termék élet ciklusuk” van. A nemzetközi szerződéseiben érvényesíteni igyekszik egységesség-elvét, és ezt a XX. század végén fontos releváns szerződési kitételek elfogadtatásával, az általa kitűzött mértékben el is éri.

Az *egyházi politikai érdeket* úgy értelmeztük, hogy a ’tanítás egysége és az egyház egysége’ elvet – mint az egyház önreflexiójából következőt – az egyháznak kötelezően képviselnie kell a kívülállókval szemben (ez az egyház számára nem opcionális). A *spirituális érdek külügyi érdekké való átalakítása* és érvényesítése olyan mechanizmuson keresztül történik, hogy az érvényesítés során a kettő nem keveredik egymással. A tanítás egységét és az egyház egységét a partnerek mint az egyház *jogi egységét, méretét, politikai súlyát* érzékelik. Ennek közvetett bizonyítékeként értékelhető, hogy a világi hatalmak az egyházzal való diplomáciai kapcsolatfelvételi politikájukban az egyház világi értelemben vett politikai, külügyi súlyát érzékelik, azt mérlegelik, azt veszik figyelembe.

Ezt az egységességéből eredő külpolitikai súlyát az egyház tudatosan használja fel diplomáciai tevékenysége során. Ezt néhány történelmi példán megvizsgálva azt találtuk, hogy a római kérdés idején (1870-1929), különösen az első világháború idején az egyház tudatos diplomáciai stratégiával alkalmazkodott az új külügyi helyzethez, *közvetítésekkel, tudatos kapcsolatfelvételi-, nyilatkozási és szerződéspolitikával* erősítette meg külpolitikai helyzetét. Láttuk, hogy ennek a lateráni szerződés következménye, és nem oka volt.

A fejezet kifejtése eredményeképpen értelmezni tudjuk, hogy az egyház a külügyi partnerekkel hogyan, milyen mechanizmuson keresztül érzékelteteti saját egységességét. Látjuk, hogyan értelmezhető az egyházi tárgyalási erő. Ezek a nemzetközi kapcsolatok tudományban fontos logikai alapelemek, amik szükségesek ahhoz, hogy most tovább tudjunk lépni az egyház történelem folyamán felépített külügyi tevékenysége külügyi jellegű értelmezésére.

3. A FÜGGETLEN KÜLÜGYI TEVÉKENYSÉG FELÉPÜLÉSE

3.1. Bevezetés

Általános történelem szemléletből adódik, hogy a nemzetközi kapcsolatok a történelem folyamán fokozatosan alakultak ki, épültek fel a mai nemzetközi gondolkodási és cselekvési gyakorlattá. Mivel az egyház ezt a történetet / történelmet végigélte, nemzetközi tevékenységében szisztematikus felépülés módjára kialakuló külügyi tevékenységet sejthetünk, vagyis az egyes képességek időről-időre, fokozatosan épültek ki, így egyre specifikusabb cselekvési formákkal találkozhatunk.

Mivel az egyház idősebb, mint a mai nemzetközi rendszer, így abba, annak kialakulásakor már mint más hatalmakhoz való viszonyában kialakult identitással rendelkező játékos lépett be. *Nem elég tehát a mai nemzetközi rendben szokásos viselkedését vizsgálat tárgyává tenni*, mert akkor egy sor kérdés nem érthető, pl. olyan alapvetők, hogy hogy van az, hogy új vallási közösségek nem tudnak (nem is akarnak) nemzetközi szerepet játszani, a katolikus egyház pedig akar és képes. Ha a történelmet végigtekintjük, azt tapasztaljuk, hogy az egyház egy-egy korszakba, egy-egy új szituációba a már meglévő önreflexiója alapján ment bele, ezt az önreflexiót az új szituációba való belépéskor radikálisan nem változtatta meg, hanem csak tovább értelmezte, finomította.

Alexander Wendt szerint adott aktor külvilághoz való viszonyát és így a külügyi cselekvéseit is identitása, önreflexiója határozza meg³⁴³. Ez ebben az esetben azt jelenti, hogy meg kell vizsgálni, hogy az ekkleziológiai szempontrendszer alapján definiálódó egyházi identitás – amit az önreflexióról szóló fejezetben áttekintettünk – *milyen külvilággal kapcsolatos aktivitást implikál*.

Amikor az egyház külvilághoz való viszonyulását vizsgáljuk, egy entitás - külvilág dichotómiát veszünk szemügyre. Ennek belső, egyházi oldalán a tudatos én-kép és egy minimál – ennek az én-képnek a mindennapokban való működtethetőségét, hatályosulását biztosító – szervezeti forma adja a szempontokat, a külső oldalon pedig a külvilág egyház irányába mutató mindenkor viszonyulása van, amit az egyház mindenkor kihívásnak értelmez. Ezt a vizsgálatot időben végigfuttatva, kiemelt szituációkban kell elvégezni, vagyis – megfordítva – az egyháztörténelmet folyamatosan, *identifikációs (krízis)helyzetek* sorozataként értelmezhetjük. Olyan szituációk sorozataként, melyekben az aktor - külvilág viszonyulás reflektáltabb, és – ennek következtében valószínűleg – jobban vizsgálható, mert több adat maradt fenn, stb..

Ez a főfejezet három nagyobb részre tagolódik:

- 1) A szuverenitás eszme alkalmazása előtti **külügyi tevékenység** vizsgálata:
Ebben a fejezetben az egyház külügyi tevékenységét vizsgálom mint

³⁴³ WENDT, A, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999, 224. skk.

- identitással rendelkező entitását, ami
- kormányozható és kormányzott szervezet,
- aminek vannak tudatosított érdekei, és ezeket racionális tevékenységgel igyekszik elérni.

Megjegyzés: szakrális célok, profán eszközrendszer

Ahogy az önreflexióról szóló fejezetben láttuk, az egyház szakrális természetű cél és normarendszer alapján orientálódó külügyi tevékenysége a profán társadalom eszközrendszerével dolgozik. Ebből következően már maga az egyház elvégzi a szakrális cél és normarendszer profán nyelvre fordítását, vagyis, az egyház külügyi tevékenysége egyik alapelve, kiinduló tétele az, hogy *szakrális célok elérésén lehet profán eszközökkel is munkálkodni*, azok elérését segíteni. Ebből következően lehetséges az egyházi külügyi tevékenységet ugyanolyan természetű külügyi tevékenységként kezelni, és olyan eszközrendszerrel vizsgálni, mint bármilyen profán céltételezésű külügyi cselekvést, hiszen ez az egyházi működés a szó szoros értelmében valóban *ugyanolyan természetű cselekvésmód*. Az az egyház felelőssége, hogy tevékenysége valóban a szakrális célok elérésére irányuljon.

Ez egy nemzetközi történeti - politikatörténeti adatokból, a nemzetközi kapcsolatok tudomány gondolkodásmódja szerinti vizsgálat. Ez a vizsgálati periódus addig tart, amíg ennél konkrétabb módszerre át nem lehet térni.

2) A **szuverenitás** eszme alapján működő külügyi tevékenység vizsgálata:

A második periódus a szuverenitás mint államelméleti eszme kialakulásának időszaka lesz. A szuverenitás tan ugyanis együtt jár a nemzetközi jog kialakulásával, így attól kezdve már ezt a szempontot *is* figyelembe kell venni.

Megjegyzés: az egyházi külügyi cselekvés mint az államokéval azonos elvek alapján működő külügyi tevékenység:

A egyház szuverenitása mint külügyi cél megalkotása után az egyház külügyi tevékenysége elérte azt a nemzetközi kapcsolatok tudományágban bevett *normál külügyi rendszer*-formát, aminek vizsgálatára ez a tudományág kidolgozta saját bevett munkamódszerét, vagyis ennek a külügyi célnak a külügyi eszközrendszerrel való munkálását már lehet *általános, külügyi vizsgálódási és mértékrendszerrel mérni*. Ezzel az egyház nemzetközi jelenléte és tevékenysége olyan természetű tevékenységként áll előttük, ami a nemzetközi kapcsolatok tudományág és metodika számára *érthető, vizsgálható, rendszerbe illeszthető, ahhoz lehet tudományosan, politikailag, stb. viszonyulni, nem rendszeridegen*. Ebben a fejezetben ilyen vizsgálat következik.

- Indokok: 1) ha az egyház részt vesz a nemzetközi életben (és ez tény), *szükséges*, hogy annak általános kutatási technikáival tudjuk vizsgálni, 2) *lehetséges* így vizsgálni, mert amellet, hogy célja, cselekvési normarendszere szakrális, cselekvési technikája profán, 3) ez a vizsgálati szemlélet a vizsgálandó aktornak sincs ellenére, hiszen az egyház tudatosan adaptálja ezt a szemléletet.

3) A **szuverenitás** eszme alapján működő külügyi tevékenység belső jog alapján való vizsgálata:

E fejezetben abból a szempontból tekintem át az egyházjog történetét, hogy az mit tesz hozzá, hogyan magyarázza az egyháznak a világi szuverénnel időről-időre újra értelmezett viszonyát, hogyan tükröződik benne az egyháznak a világi hatalmakkal való aktív viszonyulása.

Az egyházi alkotmányjogot ill. annak történetét itt természetesen csak egyetlen szempontból tárgyaljuk, abból, hogy annak változásai mennyiben mutatják meg az egyháznak azt a törekvését, hogy a világi felekkel szemben védi a szakrális szféra önállóságát, és az egész világon való egységességét. Ez nyilvánvalóan releváns számunkra, hiszen ez a szuverenitás belső oldala, vagyis "az egyház mint egységes nemzetközi aktor" témában közvetlenül releváns. Ezáltal az is világossá válik, hogy a szuverenitás eszme adaptálása nem csak a szuverenitás külső oldalán ható tényező, hanem legalább annyira a belső oldalon is, amennyiben konzisztenciáját javítja. Hiszen az egyház az egész világon elterjedt, és a világi jogrendekkel párhuzamos jogi vertikum, s így ennek a szakrális jogi vertikumnak a konzisztenciája eminens érdeke az egyháznak, ha annak önállóságát a világi hatalomtól meg akarja őrizni.

3.2. A szuverenitás eszme alkalmazása előtt

3.2.1. Történeti-pozitív elemzés

- I.) **A konstantini kor:** Az egyház a kor társadalmában; A római jog szerepe; Egyház és állam viszonya; A keleti és a nyugati kereszténység eltérő államhoz és nemzetköziséghez való viszonya; A diplomáciai intézményrendszer kialakulása; Az egyház közösségi konzisztenciája emberi szempontból;
- II.) **A Római Birodalom bukása után:** Az egyház társadalmi-nemzetközi jelenléte; Identitás – öntartás – de facto kormányzat – szuverenitás; A *raison d'eglise*; A jog szerepe a nemzetközi terepen történő önmeghatározásban; Gondolkodásmód: a formai elemek redundanciája, A kint és a bent horizontja; Az egyházkormányzat világi hatalomtól való mentességének igénye;
- III.) **Az egyház és a világi hatalmak viszonya a középkorban:** Esettanulmányok egyház és állam küzdelméből a középkori univerzalizmus idején; A paritás elve – és gyakorlata

A vizsgálandó korszak elejét a Konstantin féle egyházszervezés időszaka jelenti, amikor az egyház a világi hatalommal párbeszédképes potenciálú valósággá lett. Ettől az időtől kezdve tekinthetünk rá úgy, mint az *állammal valamilyen viszonyban álló, és ezt a viszonyt tudatosan alakító aktorra*. Ennek megfelelően alapvetően megváltozott kihívásokkal is kellett, hogy szembenézzon.

I.) A konstantini kor

Az egyház a kor társadalmában

A konstantini kortól az egyház mint szereplő mint aktor alapvetően más helyzetben találta magát. Ha kizárólag társadalom-fenomenológiai vagy közjogi érdeklődésű vizsgálatot végeznénk, azt látnánk, hogy az egyház változott meg igen gyorsan, hiszen a korábbiaktól egészen eltérő módon cselekszik, felépítése – az említett szempontokból – alaposan megváltozik, és a környező társadalomban betöltött szerepe is erősen eltér a korábitól. Ha viszont belülről, az egyház szempontjából – és *stratégiai gondolkodásmódja felől* – tekintjük a szituációt, vagyis megnézzük azt a gondolkodásmódot, ami alapján az egyház ezt a korszakot megélte, és azokat az erőfeszítéseket, amelyeket az egyház ebben a korszakban tett, a helyzet összetettebbnek fog tűnni.

Ahogy az önreflexiót vizsgáló fejezetből világossá vált, az egyháznak vannak vezérelvei (a tanítás egysége és az egyház egysége), amiket szakrális alapon adottnak tekint, és amelyek mentén a külvilággal való viszonyát alakítja. A konstantini kor előtt az egyház inkább elkülönült / elkülönítették a társadalomtól. Ezért saját, informális utakat talált az emberekhez. Nem jogilag értelmezett társadalmi struktúrákkal számoló, hanem embertől emberig tartó, pszichológiailag, társas kapcsolatok módjára értelmezhető

erővonalak mentén kommunikált. Saját belső struktúráját az uralkodó társadalmi rendtől függetlenül, sőt egy attól nagyon is idegen, ti. a zsidó mintára hivatkozva – jöllehet az uralkodó társadalmi rendtől mintákat tanulva – alakította ki. A környező, uralkodó társadalom az egyházat, destruktívnak és a társadalomra veszélyesnek tartotta³⁴⁴, jogilag és államhatalmi eszközökkel igyekezett megsemmisíteni. A *konstantini időszak kezdetével* azonban preferált helyzetben találta magát, sőt az állam önnön konzisztenciájának megerősítése céljából *segítséget kért* tőle³⁴⁵. Ennek teljesítéséhez *segítséget nyújtott neki* olyan intézményi struktúra kiépítésére, 1) melyet az állam ismert, s így nyújtani tudott, 2) ami az állam szempontjából hasznosnak tűnt. A Konstantin-féle rendelet és az államvallássá tétel (313³⁴⁶ és 380³⁴⁷) között eltelt néhány évtized ennek a nagy váltásnak a gondolkodásbeli feldolgozására igen rövid idő volt.

A római jog szerepe³⁴⁸

A római jog recepciójának vizsgálatánál – a dolgozat érdeklődése szempontjából – két alapvető aspektust kell szem előtt tartani: 1) az egyház a konstantini időszakban erős állami nyomásnak volt kitéve (cezaropapizmus), 2) az egyház miként domesztikálja a római jogot.

- ad 1) A római jog recepciója nem szabad döntés alapján ment végbe, mint a görög gondolkodási technika teológiai apologetikus célra való adaptációja. Amikor a császári társadalom építő / reformáló stratégia eszközül választotta a kereszténységet, annak az egyház szervezeti fejlesztése – a császárság szempontjából – mindössze egyik mellékterméke volt. Az állami jog recepciója tehát nagy mértékben oktrojatum, amit az egyház – mint kialakult önreflexióval, identitással rendelkező entitás – egyáltalán nem valamilyen kellemes, gondolkodástechnikailag termékeny és felívelő korszaknak, inkább a kiszolgáltatottság, és a felhígulás / felhígítás idejének élt meg.
- ad 2) Az egyház szerkezetéről szóló ekkleziológiai reflexió a konstantini kor előtti időszakban fő vonalaiban már kialakult³⁴⁹, a konstantini egyházszervezés³⁵⁰ erre a

³⁴⁴ Ld. Tacitus leírását a Néró-féle üldözésről (TACITUS, C., *Annales*, XV, 44.) és az ifjabb Plinius (111 és 113 között Bithynia kormányzója) levelét Traianus császárhoz, melyben a keresztények elleni eljárások pontosítását kéri (PLINIUS, *Epistolae*, X, 96).

³⁴⁵ Ez persze eufemikus kifejezés, valójában az egyház az állam részéről erős nyomásnak volt kitéve. Az egyház állam részéről való ki- és felhasználásának nem volt könnyű ellenállni.

³⁴⁶ Constantinus és Licinus milánói rendelete, mellyel megszüntette az üldözéseket.

³⁴⁷ Theodosius császár *Cunctos populos* kezdetű rendeletében államvallássá tette a kereszténységet. THEODOSIANUS, *Cunctos populos*, De Fide Catholica, 380. II. 27., *Codex Theodosianus*, Lib. XVI., Tit. I.

³⁴⁸ Mivel a jognak külön fejezete is van, ezért ebben a fejezetben jogi szempontokat mindig csak annyiban tárgyalok, amennyiben az egyház - *külvilág viszony* megértéséhez szükséges, ill. abban szerepe van. Vagyis a jog, mint "a környező jogrendekhez való viszony felvételének módja", a jogi fejezet tárgya lesz.

³⁴⁹ Noha a legutóbbi két (I. és II. Vatikáni) Egyetemes Zsinat az addigi explikációt jelentős mértékben kiegészítette.

³⁵⁰ Amit röviden konstantini egyházszervezésnek szokás nevezni, az valójában a 313-as türelmi rendelettől kezdődő és majdnem egy évszázadon át tartó időszak hosszas folyamata. A császári kormányzati formák hatottak az egyház kormányzati szervezete formai kialakítására (struktúra adaptáció), de egyes császárok bele is szóltak az egyházi intézmények kialakításába, s így az egyház nem csak recepció módjára fogadta be a római jogot, hanem közvetlen formában is a császári egyházszervezés tárgya lett (ZEIGER, I., A., *Historia*

szerkezetre viszi rá az első – *római jogi* államtani elveken nyugvó – jogi struktúrát. Ez azonban főleg csak a kormányzati szervek kialakítására ill. az egész egyház mint egységes, *kormányozható entitás* szemléletének kialakítására terjed ki, és az egyház alapvető gondolkodásmódjára nem gyakorolt alapvető befolyást. Ez a császári stratégiai elképzelések szerinti egyházszervezés oda vezetett, hogy a római jog az egyház – mint szakrális közösség – emberi - intézményes vonatkozásának alakulásában nagy befolyáshoz jutott. Az egyház jogi technikájú strukturálása egyben az egyházzal mint jogilag tárgyalható struktúráról való gondolkodás kezdetét is jelenti, ami igen hosszú távon – de logikailag egyenesen – a szisztematikus közjogi ill. alkotmányjogi tematizációjú egyházmodellekhez vezetett³⁵¹.

Egyház és állam viszonya

Az egyház magatartására vonatkozó kérdést úgy szokták felvetni, hogy az egyház – kicsit kisarkítva – hogyan korrumpálhatta magát a hatalom elfogadásával?

A helyzet kettős, egyház és állam ebben a kölcsönhatásban egymást kiegészítő módon strukturáló entitások: *egyrészt* az egyház saját szakrális mondanivalójával újratematizálja és így újrastrukturálja a társadalmat, *másrészt* az állami közigazgatási, jogi technikák, valamint az annak adaptációjában, kiépítésében való állami segítség az egyházat hatékonyabbá teszi abban, hogy elsődleges – kinyilatkoztatott – feladatát, vagyis a tanítást és a megszentelést az eddigénél sokkal több emberhez eljuttassa. Ha tehát eltekintünk attól a tényről, hogy a romanizálódást az egyház nem szabadon választotta, hanem nagyrészt oktrojátum volt, és mégis úgy tekintjük a helyzetet, mintha ez "a helyzet ajánlata" lett volna, akkor azt kell, hogy válaszoljunk, hogy ez az "ajánlat" az egyház számára *éppen az elsődleges hivatása szempontjából* – vagyis szakrális okból – visszautasíthatatlan volt. Létezik ugyanis az egyház küldetésének egyetemessége is, ami egyszerűen nem engedte, hogy az egyház elhárítsa magától azt a lehetőséget, ha az akkori világ domináns hatalma "megkéri", hogy tartsa össze társadalmát³⁵². Az, hogy az egyház hogyan oldja meg a technika adaptációját úgy, hogy elkerülje a deszakralizálódás veszélyét, már az egyház belső feladata.

Viszont tény, hogy a romanizálódás nagyrészt oktrojátum volt. A birodalom keleti területein tapasztalható jelenséghez hasonlóan ezt is nevezhetjük *cezaropapizmusnak*. A különbség az, hogy míg keleten a császárok még teológiai kérdésekbe is beleszóltak, nyugaton a császári hatalom gyorsan gyengült, és nem maradt ereje az egyház gondolkodásmódjára mélyebb befolyást gyakorolni. Így jobbra a jogi - szervezési - intézményes praktikum szempontjait tudta érvényesíteni. Ennek köszönhető, hogy az

iuris canonici II: De historia institutorum canonicorum, Romae, 1947, 65.). Céljuk az volt, hogy az egyház szervezetiileg is képes legyen a Birodalomban összetartó erőként hatni.

³⁵¹ Ld. a 188. oldalon.

³⁵² Az egyháznak nem szól külön küldetése arra, hogy a társadalmakban végig a történelem folyamán underground módon kellene működnie. Arra se, hogy a civil társadalom egyik alkatrészeként működjön – ahogy manapság kívánják egyesek – , vagy hogy temetkezési társaságokkal, mint fedő szervezetekkel álcázza magát (ahogy Rómában működött a konstantini kor előtt).

egyház teológiai alapjai nem szenvedtek deformációt, és *végig kétségtelen maradhatott, hogy hitbeli és erkölcsi kérdésekben a döntés a pápa és nem a császáré.* A császári befolyás durván számítva bő egy évszázadon át tartott³⁵³. Ez elég volt arra, hogy a római jogot mint közigazgatás-szervezési elvet az egyház megtanulja, adaptálja, ami alapvetően hozzájárult ahhoz, hogy egyrészt a következő évszázadokban a társadalom szervező ereje lehessen, másrészt az egyházat mint emberekből álló társaságot (societas) olyan képességekkel ruházta föl, hogy a krisztusi Üzenetnek akár esélye legyen évezredek át átadódni (παράδοσις, traditio).

A Konstantin előtti időszakra kialakultak azok a képességek (gyakorlat, normák, intézmények), melyek az egyház – mint emberi formában megjelenített és emberi módon cselekvőképes, bár transzcendens hivatású struktúra – fenntartásához szükségesek, valamint világos a "kint" és a "bent", vagyis az egyház határa, és kialakult a tanítás térbeli és időbeli azonosságának szabálya. Ezen kívül az is, hogy a származás, a kultúra és a pillanatnyi lakóhely a konkrét ember keresztény volta szempontjából irreleváns, valamint az, hogy az egyház dönt a konkrét személy életének szakrális vonatkozása tárgyában, és ebbe világi fórumnak joghatósága nincs, és hogy ennek következtében (!) a krisztuskövetés – nem csak teológiailag, hanem a gyakorlatban is – bármilyen világi hatalom közepette teljesíthető³⁵⁴. A konstantini korra tehát már van egy megfogalmazott igény, követelés, hogy az emberek szakrális életének egyházi irányítása a világi hatalomtól teljesen független legyen. A cezaropapizmus tehát az ebben a tekintetben már eléggé *kialakult identitású* egyházat érte.

Már a római jog kényszerű felvételét megelőzően is történt – és akkor saját döntés alapján megvalósuló – recepció / adaptációs tevékenység (görög gondolkodási technika adaptációja). Így tehát *volt gyakorlat*, hogy hogyan kell arról gondolkodni, hogy mi az, ami az egyház számára elfogadható, és mi nem. Ehhez képest ki lehetett alakítani, hogy miként lehetséges a császár egyházszerző tevékenységét az egyház számára elfogadható mederbe terelni, úgy, hogy az ne tudja alapvetően megváltoztatni az egyház eddig kialakult – és kinyilatkoztatott alapokon álló – struktúráját, hanem a római jog társadalom-struktúráló eszközrendszere segítségével csak az egyház mint emberek alkotta közösség *strukturálására*, hatékonyabbá tételére legyen felhasználva³⁵⁵. Ezáltal nem kellett totális ellenállást tanúsítani, hanem mindössze *egy kicsit el kellett téríteni* az állami szándékot. Így a római jogot *sikerült domesztikálni*, és megelőzni, hogy mindent legyűrő, invazív hatása legyen. A római jog mint strukturáló eszköz egyház részéről való megtanulása, átvétele –

³⁵³ A császárok kb. 350 körül kezdtek tevőlegesen is beleszólni az egyházszerzésbe. A pápaválasztásba azonban először csak 419-ben szólt bele Honorius császár (393-423), I. Bonifácot támogatta Eulalius antipápával szemben. 450 körülre már annyira legyengült a világi kormányzat (476., Romulus Augustus trónfosztása), hogy az egyházi közigazgatás kezdett nála jobban működni. KELLY, J., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford - New York, 1986, 40.

³⁵⁴ Pontosabban: az egyháznak *tudnia kell biztosítani* azt, hogy a krisztushívőnek meg legyen a lehetősége arra, hogy krisztushitét bármilyen világi hatalom közepette gyakorolhassa. Ez az igény, elvárás azt is jelenti, hogy az egyház, mint független entitás nem csak az egyháznak, *mint olyannak* az elvont igénye, hanem, hogy a krisztushívők sokasága igényli is az egyháztól, hogy függetlensége és a mindenkori (és bárhol lévő) világi hatalommal való alá nem rendelt viszonya által biztosítsa a krisztushit befolyástól való mentességét.

³⁵⁵ Pontosán ezt a kánonjog-értelmezést olvashatjuk a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű konstitúcióban, mely – többek között – a teológiai és a jogi területek viszonyát tárgyalja. PAULUS VI. *MP Sollicitudo omnium ecclesiarum*, De munere legatorum romani pontificis, 1969. VI. 24., in AAS 61 (1969) 473-484.

utólag és nagyobb távlatból tekintve – végülis ugyanúgy a szélesebb értelemben vett kommunikációs, a külvilággal kapcsolatot, közös nyelvet kereső *technika szerepét* játssza, mint a görög gondolkodási technika apologetikus célra történő adaptációja.

A keleti és a nyugati kereszténység eltérő államhoz és nemzetköziséghez való viszonya

Theodosziosz császár 395-ben bekövetkezett halálkor a birodalom két részre szakadt. Egyrészt ennek nyugati részében eleve gyengébb volt a központi hatalom, míg a keletiben erősebb, másrészt a keleti császárok – már a kettős császárság idején is – erősebb cezaropapizmust gyakoroltak a nyugatiaknál. Ehhez járult, hogy a péteri szék az egyházban mindig is nagyobb tekintélyű volt a konstantinápolyi pátriárkai széknél³⁵⁶. Ez az alaphelyzet nagyjából meg is határozta, hogy Keleten a kereszténység az állammal való kapcsolatában nem fog – nem képes – akkora állammal szembeni ellenállást kifejteni, mint Nyugaton. Ráadásul Konstantintól fogva a pápai kúriát a császári kúria mintájára ki is építették, ami a konstantinápolyi pátriárkai székhely esetében nem történt meg.

A keleti császárok a "hivatalukból adódóan" keresztény karakterűek lettek, és a hit védelmezőjének gyakorlatát folytatták. A császár elvileg Keleten sem államosította el a spirituális joghatóságot, hanem az egyház ilyen irányú határozatait hajtotta végre, de Iustinianusnál pl. már igen. Nyugaton jobban szétvált a spirituális és az emberi, az egyház mint lelki autoritás és a császárság mint a hit emberi módon való védelmezője szerepe. Ráadásul Nyugaton Romulus Augustus letaszítása után jelentős idejű hatalmi vákuum keletkezett, ahol az egyháznak a saját lábán megálló jogi-politikai entitás módjára, saját magának kellett védelmeznie a spirituális autoritást. Ezáltal Nyugaton "a történelem forgandósága" törölte el a világi hatalmat, és adott helyet az egyház már felépített intézményessége gyakorlásának³⁵⁷. Keleten, mivel az egyház a keresztény császárral való egymást erősítő koegzisztenciában kényelmesen élhetett, nem kellett olyanná formálnia magát, ami önállóan, állami civilizatórikus alap nélkül is megáll. A keleti egyház ráadásul saját egyházjogi struktúrájába is beépítette, hogy ez így jó, és engedelmeskedni kell a császárnak. Ez az önállótlanúság, pontosabban az, hogy olyan állami hatalmat el sem tudtak képzelni, ami nem keresztény (maga az egyházi struktúra képtelen volt nem keresztény világi hatalom mellett élni), igen nehéz helyzethez vezetett, amikor az államhatalom a Bizánci Birodalom bukása után egyszerűen muszlim lett. Tulajdonképpen a szultán lépett abba a helyzetbe, aki az egyház számára a hit védelmezője lett, legalábbis az egyházi struktúra erre a mechanizmusra volt kiépítve. Érezhetjük, hogy ez milyen katasztrófa élmény lehetett. A muszlim időkben pedig az egyház – nyugatihoz hasonló – mindentől való függetlensége új igényként már szóba se kerülhetett.

A diplomáciai intézményrendszer kialakulása

A Római Birodalom és az egyház közötti kapcsolattartás természetét illetően nem könnyű kategória rendszert kialakítani. Egyrészt ugyanis nyilvánvaló, hogy ebben az

³⁵⁶ Ld.: II. Félix pápa letette Akakiosz pátriárkát.

³⁵⁷ Jóllehet az egyház nyilván nem örült, hogy saját magának kell a betörő törzsekkel számolnia.

időszakban egyetlen állam van, s így mai értelemben államközi kapcsolatokat nem lehet értelmezni, tehát az egyház ilyen módon való szerepvállalásáról sem érdemes beszélni. Barberini szerint³⁵⁸ Konstantin császár 321-ben, egy rendeletben az egyháznak követ (legatus) küldési és fogadási képességet ismert el³⁵⁹. Másrészt a római állam az egyházat a cezaropapizmus jelzővel jellemzett elgondolás alapján eléggé sajátjaként kezelte, és saját igényei szerint igyekezett felhasználni. Eszerint a császár az egyházat nem "másik állam" módjára, hanem "a hatalom másik fele" módjára tétélezte ill. igyekezett azt felhasználni. Ez a vallásfelhasználás azonban Nyugaton az összeomlással drasztikusan megszűnt, a keleti császárság – noha igényeit fenntartotta – reálpolitikai okokból egyre kevésbé volt képes azt érvényesíteni.

1) A Szentszék apocrisariusokat³⁶⁰ küldött³⁶¹ a fontosabb partnerekhez. Ilyenek a császári udvar és a ravennai császári vikáriusi székhely. Az intézmény Iustinianus idejében állandóvá vált, és a pápa ill. a pátriárkák küldötteit jelentette. Később a Karolingok udvarában is állomásozott apocrisarius. Elsődleges feladata belső, egyházi természetű volt, a hit sértetlenségére kellett felügyelnie, és a pápát kellett a távoli eseményekről informálnia. Éppen ezért léte vagy nem léte jól mutatja a Szentszék és az egyes – heretikus – császárok közötti hitbéli vitákat³⁶². 2) A világi hatalom időlegesen, főleg pápaválasztások idején küldött Rómába követet. Ezek a megbízások időlegesek voltak. Ez persze nem zárja ki, hogy az apocrisarius oda-vissza kommunikált, vagyis egy személyben ellátta a makettosnak elgondolt feladatot. 3) Cardinale tud egy másik funkcióról is, a jóval korábról, 380-tól ismert *apostoli vikárius*éről³⁶³. Ennek az intézménynek az volt a célja, hogy a keresztények belső egységét megtartsa, vagyis elsősorban belső, egyházi, egyházkormányzati funkciója volt. Úgy tűnik tehát, hogy az intenzívebb kommunikáció,

³⁵⁸ BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede nell' ordinamento internazionale*, Torino, 1996, 8. Orestanóra hivatkozik: ORESTANO, *Il "problema delle persone giuridiche" in diritto romano*, Torino, 1968.

³⁵⁹ Ennek értelmezése nem egyértelmű. Egyrészt a római jogból ismert a *ius* és a *fas* (később *ius divinum*) kettőssége, mely alapján modellezhették az egyház saját, a császárságtól különálló (szokás)jogát. Másrészt ismert, hogy a konstantini kor előtt az egyes egyházi közösségek a római jogban ismert különböző jogi személyekként igyekeztek működni. Azonban ezek közül egyik egyház-értelmezési dimenzióban sincs értelme a *legátusnak*, csak államközi dimenzióban. Barberini szerint ez az elismerés valószínűleg az univerzális egyház irányában történt (ti. nem csak a római városi közösség irányában), mégpedig úgy, mint amit a római püspök vezet, ill. képvisel jogilag.

Érdekes kutatás tárgya lehetne a konstantini időszak császári rendeleteinek olyan szempontból való vizsgálata, hogy ezek a rendeletek mennyiben építettek az egyház konstantini kor előtt kialakult önképére. Ennek a hipotézisnek ugyanis lehet valószínűsége, mert azt tudjuk, hogy egyrészt az egyház elég erős ellenállást gyakorolt a császári kereszténység-felhasználás folyamatában tapasztalható vallás átalakító tendenciáival szemben, másrészt a császárság azért emelte fel a kereszténységet és használta fel állami célra, mert elég erős volt, és társadalom alakító jelentőséget tulajdonított neki. Amennyiben pedig a császárság tapasztalta az egyház ellenálló képességét, akkor rendeleteiben talán megtalálható lehet az a momentum, hogy a meglévő egyházi identitást kellett császári rendeletekkel megerősíteni, az állam javára fordítani. Ebben a dimenzióban ez a 321-es rendelet az egyház tanításbeli és a péter-utódi tekintély szerint már meglévő egységének adhatott császári megerősítést.

³⁶⁰ A görög ἀποκρίνομαι (apokrinomai = felel) igéből. Ezért őket latinul responsales-nek nevezték.

³⁶¹ Jóllehet már valószínűleg I. Leó Pápa előtt is voltak apocrisariusok, az első név szerint ismert pápai apocrisarius Julian von Kios [Köck valószínűleg németesítve hozza a nevet] püspök. Ismert ugyanis a bulla, amivel őt a pápa 453-ban kinevezte, és a Ravennában lévő bizánci vikáriushoz küldte. KÖCK, H., F., *Die Völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin, 1975, 175. Ezt Cardinale is ismeri. CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia*, in *Studi cattolici*, 1961, 62.

³⁶² A feladat ilyen leírása Köcktől származik (KÖCK, 176-177.).

³⁶³ CARDINALE, I., *La missione*, 62. Ez a hatáskör egyébként igen jól egyezik a jelenlegi nunciusok belső jogi alakzatával (legatus). Vö. CIC 362-367.

ill. a kommunikáció ilyen, állandó küldöttek útján való intézése inkább a Szentszék jellemzője volt.

Hogy mi miből alakult ki, és mi minek az előképének tekinthető, az vita tárgyát képezheti, de az látható, hogy az *egyház* (konkrétan az egyház kormányzata, vagyis a Szentszék) *külsővel*³⁶⁴ való kapcsolattartása *olyan formájú, mint* a diplomáciai kapcsolattartás későbbi formái. Az is világos, hogy az egyház részéről a Szentszék - Palatinus viszony – a mai viszonyokra vonatkoztatva – tekinthető *egyrészt* a Szentszék államokkal való nemzetközi természetű kapcsolattartásai előképének is, *másrészt* tekinthető az egyház adott állam területén élő része és az illető állam kapcsolattartása előképének is³⁶⁵. A forma, az intézmény mindkét esetben gyakorlatilag ma is ugyanaz, ami az egyház és a császári udvar kapcsolata esetében volt. Nem is az egyház viselkedésének formája változott meg, hanem a nemzetközi tér vált egy szereplősből (Római Birodalom) sok szereplőssé.

A császári korban persze még nem értelmezhető a nemzetköziség, hiszen egyetlen számottevő állam van. Viszont a nemzetközi rend mint *aktorok közötti viszonyrendszer*³⁶⁶, ilyen formában érthető és használható. Erre szükségem is van, mert ha az egyház mai nemzetközi viselkedését akarjuk értelmezni, akkor olyan időig kell visszamenni az értelmezés gyökerét keresve, amikor még messze nem volt az ún. nemzetközi rend, de általában nemzetek sem. Az egyház olyan távon gondolkodik és építkezik kontinuos módon – a nemzetközi térben való mozgása olyan időktől fogva alakul folyamatosan –, hogy jól látszik, hogy a *nemzetközi kapcsolatok mint* tudomány – pláne a nemzetközi jog – számára evidens fogalmak és "fix berendezési tárgyak" ebben a vizsgálatban igencsak *relativizálódnak*. Az egyház történelme során többször alapvetően megváltozott a környezet (pl. éppen a Római Birodalom bukásával) – viszont az egyház küldetése nem –, és ennek következtében *sokszor újra kellett, hogy pozícionálja magát* e változó környezetben, hogy a benne kifejtett *hatása lehetőleg ne vagy keveset* változzon. Ez a gondolat és szemlélet az egész dolgozat gondolkodásmódjára nagyon jellemző.

Az egyház közösségi konzisztenciája emberi szempontból

Az egyház háromszáz éven keresztül úgy szocializálódott és az egyház akkori – pl. 313-ban élt – tagjai megkeresztelkedésük óta úgy szocializálódtak az egyházba, mint egy latens, földalatti szervezetbe, ami intézményileg minimál szervezettel rendelkezik – hiszen

³⁶⁴ Az nyilvánvaló, hogy az *egyház számára* mind a Palatinus, mind a konstantinápolyi udvar *külső* entitás, tehát tárgyalópartner. Látható tehát, hogy ennek az intézménynek a megértéséhez is fontos látni az egyház határát. Az egyház számára ugyanis nem a világi hatalom által elgondolt határok jelentik a külső és a belső határát, hanem – tekintve, hogy van önértelmezése és identitása – a saját maga által értelmezett határok.

³⁶⁵ A Szentszék - Konstantinápoly viszony viszont fokozatosan átalakult a Szentszék - egyéb államok viszony mintájára. A *renovatio imperii* után a Frank-Római Birodalom ezt a szerepet veszi át – és nem a római császárság – jóllehet a keleti császárokhöz hasonló cezaropapizmust ők már meg se próbáltak érvényesíteni.

³⁶⁶ Ebben az időszakban nincsenek nemzetek – bár országok vannak –, szuverének közötti viszonyról sem beszélhetünk, mert a szuverenitásról szóló tan még sehol sincs – bár uralkodók vannak –. A legegyszerűbb tehát, ha aktorokat tételezünk, amik érdeküknek és önreflexiójuknak megfelelően cselekszenek. Itt látható a nemzetközi kapcsolatok tudomány, mint szemlélet előnye a nemzetközi joggal szemben, ha hosszú távon kell vizsgálgatni. Persze a politikaelmélet is a vesztfáliai rendben "lesz igazi", de azért – kis elvonatkoztatással – lehet vele a középkort, és mindenféle politikai szituációt is elemezni.

minél nagyobb a szervezet, annál nagyobb a támadási felület –, amiben az embertől emberig tartó informális kapcsolatok dominálnak, bizalmas, konspiratív eszközökkel él és él túl. Ezek az emberek – ahogy a szociálpszichológia mondja – alsó szerepre játszó, a vagyont és a hatalmat negatíve szemlélő, plebejus attitűdű társadalom-erkölcsöt vallottak. Ennek a teológiai szférában megvan az alapja, amit az általuk megszokott underground társadalmi szerep deklamált. Ilyen neveltetésű, szocializációjú személyi összetételnek – és itt nem csak a valamilyen funkciókat betöltőkre gondolok, hanem minden keresztényre – nehéz átállnia egy olyan társadalmi szerepre, amikor ez a közösség diktálja a társadalom számára a társadalmilag követendő mintákat.

A keresztények meg voltak győződve arról, hogy a keresztény erkölcsiség a Római Birodalom lefelé tartó, sokat idézetten züllő társadalmában magasabb szintű, afölött álló minőséget képvisel. Ez a birodalomban ismert volt, és a kereszténység Konstantin előtti terjedésében ez a tisztaság-eszmény jelentős szerepet is játszott³⁶⁷. Az üldözések újra és újra tisztították a krisztushívők összetételét és eleve mindenkiben megvolt az üldözöttség tudata. Egybevetve azt mondhatjuk, hogy a keresztény attitűd a pogány birodalmi társadalomban alávetett, de egyáltalán nem meghunyászkodó, hanem a környezettől büszkén különböző, és ezért a vértanúságot vállaló karakterű és magatartású volt. A konstantini fordulat után ez a "természetes tisztulás" megszűnt, s így az egyház összetétele jelentősen hígult. Az egyházban azelőtt volt minőség igény, ami erkölcsi, hitbéli, odatartozási dimenziókban működött, és az automatikus szelekció útján tisztult, most a tömeg lefelé nivelláló tulajdonságával került szembe, és szent maradék-tudatát kompromisszumokkal kellett felváltania.

Egy ilyen, nagy morális elvárásokat támasztó, de kontraszt-társadalom jellegű közösségben nehéz lehetett olyan szervezetet kiépíteni és elfogadtatni, ami nyilvános félfogadási időkkal, formális kérelmekkel és határozatokkal, illetékességi területekkel, stb. operál.

II.) A Római Birodalom bukása után

Az egyház társadalmi-nemzetközi jelenléte

A kérdést úgy fogalmazhatjuk meg, hogy mi lehetett az a momentum, ami a Karolingokat és a Merovingokat és a kisebb fejedelmeket arra ösztönözték, hogy az egyházzal olyan formában kommunikáljanak, mint egymással, és ne úgy, mint mondjuk egy nagyon tekintélyes filozófiai iskolával? A kérdésre – nézetem szerint – kettős választ adhatunk. 1) Az egyik az egyház azon külső-praktikus tulajdonságaiból megalapozódó *tekintélye*, amit az akkori zavaros helyzetben felmutatott. 2) A másik az egyház már kialakult, és a világi hatalmakkal szemben is felmutatható *identitása*.

ad 1) Abban a korban az egyetlen társadalom-strukturáló tényező a római jog ill. annak vulgár formái voltak. Ezek tekintélyi alapon működtek – ha elfogadták őket –

³⁶⁷ A krisztushívők részarányát a birodalom lakosságában a Konstantin előtti időszakban max. 15 %-ra teszik, ami azért nem túl alacsony. A konstantini politika tehát erre a tényre és a kereszténység belső konzisztenciájára is épített, amikor azt birodalmi társadalom-politikává kívánta alakítani.

vagyis ha egy helyi hatalmasság végrehajtó hatalmat állított mögé. A vulgár jogok (germán jog, barbár jog) mint *szellemi teljesítmények*³⁶⁸ mögé viszont az állított nagyjából konzisztens háttérrel, hogy az egyház a római jogot mint a kánonjog formai elemét használta³⁶⁹. Az egyház ezt a jogi patrimoniumot a római állami jogból vette át, akkor, amikor az még "működés közben" tanulható volt. Az egyház mint társadalmi, jogi biztos pont, a régi, szilárd társadalom képének hordozója, evidens tekintélyt jelentett. Ezen kívül természetesen föl lehetne hozni azt a gondolkodástechnikai patrimoniumot is, amit szintén hordozott és tanított, jóllehet nem ez az alapvető hivatása. Nyugaton 476., Romulus Augustus trónfosztása után egyetlen konzisztens, működő, strukturált intézmény létezett, és vele párhuzamosan sok kicsi kulturális antropológiailag értelmezhető, de klasszikus kulturális, társadalmi szövetként nem számottevő struktúra van. Ezek a törzsi, vagy államban élő (a kazárok még a Kaukázus vidékén is fejlett államot tartottak fenn) népek igen gyorsan változó, törekeny, gyorsan születő – és ha, akkor akár nagyon is felívelő – de ugyanolyan gyorsan elhaló uralmakat hoztak létre. Az állandóság és a "nagy és biztonságos társadalom" képét és tudását az egyház hordozta³⁷⁰. Az egyház sok tekintetben sokkal államibb benyomást keltett, sokkal kiforrottabb jogrend volt, mint egy-egy akkori állami formáció. Azt látjuk, hogy az egyháznak *ezt a tekintélyét* ebben az időben nem a szakralitás hordozása adta, sőt ez a tulajdonsága a rurális vallásokat hordozó törzsek, államok számára valószínűleg éppen nem lehetett túl szimpatikus vagy könnyen érthető. Az egyház társadalmi, "nemzetközi" erejét a *civilizatórikus és pacifikáló potenciálja* kölcsönözte, vagyis mindaz, amit a pogány (görög és római) kultúrákból vett át, tanult meg és hordozott. Mivel azonban ezeket a mintákat az egyház mindig egy szűrőn keresztül veszi át (ti. azt veszi át, és úgy, ahogy az a kinyilatkoztatott, szakrális anyagnak és az addigi dogmafejlődésnek megfelel), vagyis nem az egész klasszikus antik kultúrát hordozta (és ma sem), hanem annak a krisztushittel összhangba hozható részét. Főleg pedig olyan formában adja át, hogy nem a forma jó, megfelelő, autentikus átadására figyel – azt már talán el is felejtették, csak az adaptáció kora ismerte alaposan –, hanem arra, hogy a szakrális anyagot jól, autentikusan, megfelelően adja át (hiszen *ennek* megismeréséhez minden teremtménynek joga van, az egyháznak pedig *ez kötelessége*). Így tehát a társadalom-stabilizáló klasszicitást ezek a népek másodlagosan, apportként kapták meg³⁷¹.

³⁶⁸ Ezek római jogi alapon elgondolt, de pozitív jogi anyagában a germán, kelta, stb. joganyagot feldolgozó, strukturáló gyűjtemények.

³⁶⁹ A iustinianusi jog újrafelfedezése csak a XI század utolsó évtizedében történt meg. Vagyis ebben az időben a római jog, mint az egyházjog és mint a vulgárjogok formai eleme létezett, ez utóbbiak minősége viszont nem volt túl magas szintű.

³⁷⁰ Az egyház akkori "transznacionális" szövete ugyan a birodalom bukása után nagy, civilizált / civilizáló és pacifikáló benyomást keltett, és minden bizonnyal az is volt, de a valódi katonai béke megteremtésére nyilvánvalóan nem volt képes.

Általában is elmondható, hogy az egyház, mint gondolkodásmód és mint struktúra által nyújtható béke mindig *lágyabb béke*, mint egy-egy birodalom békéje (pax romana), ami tisztán katonai alapon áll. Ezt, a fizikai békét a világi hatalomnak / hatalmaknak *kell* biztosítaniuk, erre az egyháznak nincs hivatása.

³⁷¹ Természetesen a krisztushit szakrális mondanivalójának is van társadalom stabilizáló jellege (a felebarát szeretete, a rászorulókról való gondoskodás, stb.), itt azonban inkább arra gondolok, hogy a klasszicitás

A világ 476 utáni változása, túl azon, hogy az egyház cezaropapizmus alóli felszabadulását jelentette, az egyház számára is érzékelhető kontextus romlást eredményezett. Az egyház olyan környezetben találta magát, amiben ő hordozta a legkifinomultabb, legkidolgozottabb formákat. Mivel a "civilizáltság" római világhoz kötődő képzetének is az egyetlen hordozója volt, és a római világ a barbár kívülállókkal szemben az utóbbi évszázadokban hosszas védekező harcot folytatott, nem volt minden előkép nélküli az az egyházban kialakuló attitűd, hogy – a tanult formák segítségével – védeni kell a felépített struktúrát, és ha van rá fogadókészség, azt át is lehet adni. Ez az anarchiától való félelem, a külvilág strukturálásának igénye vezetett Nagy Károly 800-ban történt megkoronázásához.

- ad 2) Az egyháznak van a kinyilatkoztatáson alapuló önreflexiója, amit a rajta kívül állókkal (the rest of the world) szemben igyekszik érvényesíteni (tessék hozzám úgy viszonyulni, hogy ...). Ebből ered egyrészt egy *védekező-megtartó*, másrészt egy *tanító* attitűd. Az előző pontban pedig azt láttuk, hogy az egyház a környező világban mint a korszerű formák hordozója volt jelen. A felül állás érzése pedig éppen, hogy *deklamálja* mind a védekező-megtartó (a civilizációs vívmányokat meg kell tartani), mind a tanító attitűdű (nekem van mit tanítani, ők tanításra szorúlnak) külvilág felé irányulást. Ebben a korban tehát az egyház nem érezte azt, hogy a környező világi formációk taníthatnák valamire, vagy azoktól át kellene valamit vennie. Erre a következtetésre vezetett *mind* az ekkleziológiai önképből következő, önmegtartásra irányuló kategorikus imperatívusz, *mind* pedig az adott anarchikus társadalmi-nemzetközi helyzetből mint kontextuális szituációból következő józan belátás.

A kérdés mármost az, hogy e kettőnek, az ekkleziológiai *önreflexiónak* és a társadalmi, nemzetközi *helyzetből adódó aspektusoknak* mi a természetük, történetük és *egymáshoz való viszonyuk?*

- a) A *Konstantin előtti* egyház – érthető módon – erősen a világi hatalom ellenére határozta meg magát. Ez nem jelentette azt, hogy az egyház világi hatalomhoz való viszonya mint társadalmi viszonyulás, teoretikusan negatív lett volna. Nem volt tehát negatív társadalomképe, olyan társadalmi tanítása, melyben a világi hatalom teoretice csak negatív lehet. Inkább arról van szó, hogy saját identitása a világi hatalomtól *radikálisan elválasztva* alakult ki³⁷². Ehhez – másodikként – adódik az a kialakult gyakorlat, mely szerint a környezetben talált és felhasználható formákat a hatékonyabb önvédelem és a hatékonyabb tanítás céljából adaptálni lehet. Harmadrészt tudni kell, hogy a biblikus anyagban található társadalmi szemlélet is elválasztó jellegű, és sem világi hatalom-optimista, sem világi hatalom-pesszimista. Inkább realistának nevezhetnénk a szónak abban az értelmében, hogy 'a keresztény

hordozza a társadalom stabilizálásának technikaibb ismereteit (hogyan kell hatékonyan közigazgatni, stb.). Ilyenek a kereszténység elsődleges, szakrális anyagában nincsenek benne.

³⁷² Mint szakrális közösségé természetesen, de – amit itt hangsúlyozni akarok – *mint emberek alkotta társaságé is*.

ember a világi hatalomról gondolkodjon a pusztá valóság szemléletével', aminek van létjogosultsága, de nem árt róla egészséges távolságot tartva gondolkodni.

- b) *A konstantini korban*, a cezaropapizmus idejében gondot okozott, hogy a világi hatalom túlságosan nagy befolyásra tartott igényt, és szakrális kérdésekbe való beleszólását nem volt könnyű kivédeni³⁷³. Az egyháznak – ahogy láttuk – *már a konstantini kor előtt volt egy kialakult világi hatalom-képe*, ami alapján meg tudta határozni a császársághoz való viszonyulását. Ebben az időben tehát már tudatos *védekező-különálló viselkedésmódot* tudott felmutatni. Végülis az államegyházi rendszer (is) mint jelenség az egyháztörténelemben epizódnak bizonyult, ráadásul nem is tartott túl hosszan, s így az ön- és külvilág értelmezésben a világi hatalom nem jutott szóhoz olyan módon, ahogy az a birodalom keleti részében történt. Az egyháznak megkönnyebbülés volt a világi hatalom nyomasztó erejétől megszabadulni, jóllehet utána éppen a világi hatalmi vákuum okozott – nem teoretikus, inkább technikai – nehézségeket.
- c) *Mind* az ekkleziológiai önreflexió, *mind* a társadalmi-nemzetközi környezet értelmezése *egyrészt* a kinyilatkoztatott (biblikus) anyag értelmezéséből, *másrészt* a konstantini kor előtti időszakból ered, és abból érthető meg. Az egyház önreflexiója egy folyamatosan és fokozatosan kikristályosodó teológiai anyag, külvilág-értelmezése pedig egy folyamatosan és fokozatosan (ti. a külvilág-élmények hatására) alakuló szociálteológiai, szociáletikai, társadalomfilozófiai, stb. gondolkodási anyag. A külvilág – az egyház tapasztalata alapján – ehhez képest viszonylag változékonyabb történeti epizódokat mutat.
- Ahhoz, hogy a külvilágnak ehhez a sokféleségéhez valahogy viszonyulni lehessen, valamilyen kapcsolatot föl lehessen vele venni, vagyis az állandó (lassan reformálódó) egyház és a változékony külvilág közötti *viszonyt tudatosan* lehessen alakítani (rosszabb esetben legalább követni), a külvilág értelmezése és a vele való kommunikáció nagyfokú flexibilitására volt szükség. E feladat súlya – és annak *ilyen módon való értelmezése* – a birodalom bukása utáni zűrzavaros helyzetben nyilvánvalóan megerősödött. Tehát az *egyháznak volt* egy – a szakrális anyagból és az egyház emberi dimenziójából együttesen táplálkozó – *önállóság tudata*, amit a *változó, sokszínű*, sőt anarchikus *külvilág közepette kell felmutatni*, megtartani. Mindez – nézetem szerint – elégségesen magyarázza az egyháznak azt a viselkedését, hogy a birodalom összeomlása után *a lehető legönállóbb módon* igyekezett működni és a külvilággal kapcsolatot tartani.

Identitás – öntartás – de facto kormányzat – szuverenitás

Mivel nyugaton létrejött a jogilag is öntartó egyház, ha egyszer csak minden államhatalom hirtelen megszűnne, az egyház – elméletileg – meg se érezné. Az egyház

³⁷³ Az apologetikus irodalom új területe a nyílt császári üldözés után a császári vallás-felhasználás elleni védekezés lett. Zeiger tucatnyi forrást sorol, amiben egyházi szerzők védik az egyház szféráját, és igyekeznek a császári befolyást elhárítani. ZEIGER, I., A, *Historia iuris canonici II. De historia institutorum canonicorum*, Romae, 1947, 72.

öntartósága főpróbája éppen az akkori legnagyobb – és az egyház környezetét evidens módon adó – államalakulat összeomlása volt. Amikor a birodalom összeomlott, de az egyház működőképes maradt, vált világossá, hogy az egyház és az állam között mi volt a viszony: az egyház annyira bizonyosan nem támaszkodott az államra, hogy az számára vitális jelentőségű lett volna. Visszafelé gondolkodva azt állíthatjuk, hogy ugyan nem sok információnk van a birodalmi közigazgatás és a kiépülő egyházi közigazgatás összefonódásáról, vagy arról, hogy a működőképesség szempontjából mennyire támogatták egymást, azt mindenesetre látjuk, hogy az egyházi közigazgatás *volt annyira önálló*, hogy az állam összeomlása számára "csak" a környező infrastruktúra összeomlását ill. az externáliák radikális romlását jelentette. Az egyházi közigazgatás – immár kontextuális segítség nélkül – állva maradt, fölhasználva mindazt a szervezési-kormányzási ismeretet, amit a birodalomtól átvett vagy megtanult.

Az öntartóságban már megvan annak a lehetősége, sőt a csírája is, hogy az idővel szuverenitássá érlelhető. Az akkori "szuverenitás" a *de facto kormányzat*. A középkorban – mivel a Grotius utáni értelemben vett nemzetközi jog nem létezett – minden kormányzat pusztán *de facto* kormányzatnak tekinthető, jöllehet voltak az uralkodóval, annak uralkodás-képességével, stb. kapcsolatos szokásjogi, jogi szabályok. A középkorban tehát nem konzisztens jogrendek – ilyenek nem voltak – közötti kölcsönhatásokról, hanem inkább *az uralkodó többi uralkodó előtti tekintélyéről* kell beszélni. Ugyanígy, nem arról beszélünk, hogy működik-e az államhatalom, hanem arról, hogy *az uralkodó képes-e* népe(i) szállásterülete fölött *de facto hatalmat gyakorolni*. Ezt aztán a szomszédos uralkodók folytonos harcokban próbálták kikezdeni. A *de facto* kormányzás képességével az egyház is rendelkezett, sőt hatékonyabban, mint a világi hatalmak. Egyrészt azt senki sem kérdőjelezte meg, hogy a pápa senkinek sincs alárendelve, sőt a Német-Római Császárság kialakításakor a császárt őhöz emelték föl, és így alakult ki a középkori kettősség³⁷⁴. Másrészt az egyházi közigazgatás *de facto* működött, bár azt az uralkodók – leglátványosabban a megyéspüspökök kinevezésével kapcsolatos investitúra harcban – folytonosan "tesztelték". Azt látjuk tehát, hogy az egyház mint működő közigazgatási struktúra túlteljesítette, de legalábbis jó szinten teljesítette azokat a kvalitásokat, amiket a kor más közigazgatási vertikumai.

A *raison d'église*³⁷⁵: entitas auctoritatem superiorem non recognoscens³⁷⁶

³⁷⁴ Ebben tükröződik az a szemlélet, hogy a konstantini kor struktúráját – utólag – teljes struktúrának tekintették. A konstantini kor államegyházisága persze csak utólag szelídült ilyen ideállissá – ti. az egyházi és állami kettősség rendszerévé –, mert a túlélő egyház *visszamenőleg úgy értelmezte azt* a helyzetet, *ahogy akkor látni akarta volna*. Ennek a teljes struktúrának az átmentője a császári hatalom összeomlása után az egyház volt, amit aztán megfelelő partnernek visszaadott.

³⁷⁵ A *raison d'état* mintájára kialakított munkafogalom. Természetéről részletesebben a teoretikus reflexióban lesz szó.

³⁷⁶ A.m. magasabb hatalmat (hatóságot) el nem ismerő létező. A kifejezés forrása: G. Arrangio Ruiz, hivatkozva: BARBERINI, *Chiesa e Santa Sede*, 39. Noha ők ezt a kifejezést a szuverenitáshoz kötik, én elválasztom tőle, és úgy tekintem, mint ami a korábbi időkre is alkalmazható fogalom. Ennek az az oka, hogy én nem jogi - nemzetközi jogi megközelítést, hanem a külügyi aktorok közötti interakciók módjára elgondolt tevékenység történetét és az a mögött megtalálható tudatosságot keresem. Márpedig éppen az egyház

Az egyház a történelem során – noha elsődleges hivatásának ez nem része – a nemzetközi élet endemikus szereplőjévé vált. Történelemben való részvétele módjára nézve alapvető orientációs pontot jelent, hogy a Római Birodalom bukása után az európai népek gyakorlatilag egyetlen valódi szervező erejével rendelkező aktora volt³⁷⁷. A külügyi tevékenységet az egyház *nem* aktívan *választotta*, azt nem követelte ki magának és érte el hosszú munkával, hanem mintegy belecsöppent. Az egyháznak ez a tevékenységi dimenziója *corollarium*, az akkori "helyzet ajándéka". Jóllehet, abban az időben valószínűleg inkább az ezzel járó nehézségeket érzékelt az egyház, ill. az annak egyes hivatalaiban dolgozó funkcionáriusok, és nem azt látták benne, hogy pár évszázad múlva ez hasznos eszköz lehet a tanítandó kinyilatkoztatott Üzenet megtartásához és tanításához. A külügyi tevékenység így tehát egy – a korábbiakban látható módon elbírálódó – kívülről adódó pluszként, nem szakrális vagy abból közvetlenül levezethető cselekvési szabadsági fok. Ebben az esetben azonban – nézetem szerint – nem tudatos adaptációról van szó. Megértéséhez tekintsük át ezt a folyamatot *a diplomáciai intézményrendszer* működtetése *szempontjából* kicsit analitikusabb módon is.

Korábban említettem, hogy az egyház és a birodalmi állami hatalom közötti kommunikáció intézményi formája a későbbi diplomáciai kapcsolatok formáinak előképeként értelmezhető. Mint intézményi forma ez persze lehetséges, de nyilvánvaló, hogy *abban* a helyzetben, *azt* a kapcsolattartást a felek nem értelmezték nemzetközinek (hatalmi koncentrációk közöttinek), talán inkább az élet két aspektusát irányító főhatóságok közöttinek. Mert noha az egyház a konstantini korban igyekezett is védekező-különálló politikát folytatni, és ennek elfogadására voltak is gesztusok (a pápai kúria császári közigazgatás mintájára való kiépítése, a Szentszékkal küldött útján való kapcsolattartás), a rendszer politikai működésében mégis államegyházi volt, vagyis a császár igyekezett az egyházat a világi struktúra alá beállamosítani. Később, a bizánci udvar és a Szentszék közötti, apocrisarius útján való kapcsolattartásának legalább már volt értelmező kontextusa, hiszen ott voltak a gót, vizigót, meroving, stb. hatalmak, amikkel – ha nem is ilyen szép intézményi formában – valamilyen kapcsolatot kellett tartani, ill. Bizánc is folytatott külpolitikát, ráadásul azt formálisan is külpolitikának tekintették. Végülis azt lehet mondani, hogy az egyház csak a birodalom bukása után volt képes *az addig kialakult intézményrendszert úgy működtetni*, mint egy önálló hatalmi koncentráció. Vagyis az eszközök a birodalom bukása idején mint egy küszöbön átmentődtek, de használatuk ezután *más dimenziót kaptak*, ti. nemzetközi (hatalmi koncentrációk közötti) természetű dimenziót. Ennek az volt az oka, hogy megváltozott az egyház működésének kontextusa. Az egyház elsődleges partnere ugyanis már nem a közvetlen kontextust adó birodalmi állami hatalom volt, hanem a távoli bizánci udvar és a fejedelemségek. Tehát nem az egyház igyekezett kapcsolatait, külvilághoz való viszonyulását nemzetközivé tenni, hanem az a helyzet változásával értelmeződött át, lett ilyen természetű. Vagyis az egyház ilyen jellegű cselekvési képessége – ami az intézményeket illeti – ugyan megvolt, de *ilyen*

esetében már ebben az időben is tudatos és kialakult reflexiót találunk a *senki alatt sem állás* igényére. Ebben az alcímben ezt fejtem ki.

³⁷⁷ Bizánc külpolitikai technikája és intézményei klasszikus téma, de Bizánc inkább keletre figyelt, befolyása Európában nagyjából a Balkánig terjedt, legfeljebb a Szentszékkal foglalkozott.

jellegű *cselekvési tudata* korábban még nem³⁷⁸. Amikor a birodalom összeomlott, és az egyház a légüres térben (államilag nyújtott externáliák nélkül) kényszerült önállóan megállni, akkor számára *ugyanaz*³⁷⁹ *a cselekvési gyakorlat egyszerűen átértelmeződött*³⁸⁰. Ezzel a diplomáciai intézményrendszer megkapta végleges funkcióját.

Ebben a konkrét esetben tehát nem adaptációról van szó, mert az egyrészt mindig tudatos, másrészt az mindig a szakrális adottságoknak való megfelelés tekintetében (tudatosan) bírálódik el. Itt spontán folyamatról van szó. Az adaptációs szempontból kritikusabb fázis, az intézmény adaptálása már a konstantini korban megtörtént, ez a felhasználási módosulás már az adaptációs krízis³⁸¹ konszolidációs fázisának tekinthető ill. valószínűleg annak élték meg.

Az egyház *tudatosította*, hogy a külsőkkel mint tárgyalópartnerekkel de facto *önálló aktor módjára* tárgyal, és hogy *ezt a képességét* önállósága (auctoritatem superiorem non recognoscens) *megvédésének, gyakorlásának* alkalmas *eszközeként* használ(hat)ja. E tudatosítással egyszersmind feladatként is adódott, hogy ezen *képességét mint javát* meg kell tartania. Itt tehát egy olyan *konceptió* kialakulásáról van szó, ami nem következik sem a kinyilatkoztatásból, sem az egyház eddig fixálódott ekkleziológiai önreflexiójából, és nincs is ezekkel ok-okozati kapcsolatban, vagyis *nem teológiai természetű*. Ez a konceptió a RAISON D'ÉGLISE. Ez nem annyira tan, doktrína, hanem inkább egyszerűen csak annak a *tudata*, hogy az *egyháznak van* a nemzetközi (a hatalmak közötti) *térben értelmezett érdeke*, és hogy *ezt a cselekvőképességét meg kell tartania*. Amennyiben viszont ez egy tudatos(an használt) forma, akkor ennek már át kell mennie az adaptációs vizsgálaton, vagyis meg kell felelnie annak a kritériumnak, hogy kívülről akkor adaptálható egy forma, ha az nincs ellentmondásban a szakrális anyaggal³⁸².

A jog szerepe a nemzetközi terepen történő önmeghatározásban

³⁷⁸ Az előzőekben is hangsúlyoztam az *identitás* létét, kialakulása idejének fontosságát, azt, hogy alapvető fontosságú, hogy egy entitás milyen tudat állapotban (önreflexiója milyen kialakultsági fokán) kerül bele egy szituációba, mert azt az alapján fogja értelmezni, úgy fog benne viselkedni, a helyzetet leereagálni, igényeit kialakítani (hermeneutikai alaptétel). Természetesen ha egy entitás egy már kialakult játékszabályokkal működő rendszerben lép fel igényekkel, akkor azokkal, mint környezeti adottságokkal kell, hogy számoljon. Pl. ha a XX. században, amikor a nemzetközi jog már kialakult rendszert ad arra vonatkozóan, hogy ki léphet fel adott igényekkel, nem lehet annak ellenére szóhoz jutni.) A vizsgált korban a hatalmak közötti érintkezés szabályai kialakulatlanok voltak, és a gyakorlatban dőlt el a fejlődés útja. Sok függött attól, hogy a jelenlévő kevés szereplő hogyan cselekszik.

³⁷⁹ Ti. nem csak az intézmények maradtak a régiek, hanem még az intézményi gyakorlatról sem kell azt tételeznünk, hogy hirtelen átalakult volna. Legfeljebb annyi változás történt, hogy az eddigi Palatinussal való kapcsolattartást a konstantinápolyi udvarra vitték át, a többi kapcsolatra meg ennek valamilyen egyszerűsített formáját alkalmazták. Erről a dologról keveset tudunk történeti adatokkal alátámasztva, de itt nekem nem is ez a lényeges, hanem az, hogy a nemzetközi cselekvésmód, mint szemlélet hogyan alakul ki, hogy lesz a nemzetközi cselekvőképesség az egyház bevett, reflektált, tudatosan gyakorolt képessége.

³⁸⁰ Ezért mondtam, hogy az egyház *külső aktor módjára való cselekvési képessége* corollarium.

³⁸¹ Korábban említettem, hogy az egyház adaptációs kérdésekben ritkán aktív. Általában arról van szó, hogy a helyzet tarthatatlansága miatt kell valamilyen, a külvilággal való kapcsolatot javító kommunikációs, intézményi, nyelvezet-béli, stb. reformot elvégezni. Az egyház ezeket a szituációkat tehát krízis módjára éli meg.

³⁸² Ennek vizsgálata majd a teoretikus reflexióban következik.

Canning részletesen elemzi, hogy az egyház milyen mechanizmuson keresztül használta fel a római jogot arra, hogy a világi szuverének előtt demonstrálja egységét³⁸³. Ennek elsődleges területe a péteri primátus (elsőség) *teológiai tanának jogi eszközrendszerrel* való argumentálása volt. Vagyis a pápa egész egyházra kiterjedő döntésképesége demonstrációja – annak elsődleges, teológiai jelentőségén túl – abban az időben arra szolgált, hogy általa az egyház kifejezze igényét 1) belső egységére, 2) a világi monarchák befolyásától való mentességre, és ami ennek következménye, 3) a velük való egyenrangúságra, vagyis alattuk nem létre (vö. *entitas auctoritatem superiorem non recognoscens*). A *nemzetközi viszonyok tisztázásához* tehát nem a nemzetközi aktorok mibenlétéről vagy azok egymáshoz való viszonyáról szóló elemzéssel, és az erre vonatkozó értelmezésének elfogadtatásával jut el, hanem egyszerűen *önmaga szervezeti konzisztenciáját mutatja föl*. Ezt viszont még nem a jogrendekről mint olyanokról szóló elmélettel támasztja alá – ahogy majd a XVI. században látni fogjuk –, hanem *a monarcha döntésképeségének bizonyításával*³⁸⁴ demonstrálja. Ennek az az oka, hogy ekkor a világi szisztémában sincsenek mai értelemben vett konzisztens jogrendek – sőt, tudjuk, hogy az egyházi bíráskodásra hárult a világi természetű viták egy részének eldöntése is, vagyis az egyházban konzisztensebb és hatékonyabb a közigazgatási szisztéma, mint a világi szférában –, de ebben az időben még az egyház sem jogrend, abban az értelemben, ahogy azt – mondjuk – egy későbbi alkotmányjogi megközelítés esetén szemléletből természetesnek tartjuk.

Ez a jogi aspektus azonban idővel önállósodik, és kialakít egy olyan szférát, ahol bizonyos mértékben önállóbb lesz. A jog reneszánszának idején, a XI. században már az egyházi és a világi joghatóság elhatárolásával kezdenek foglalkozni, amiben már a jogrendek határának tisztázására irányuló erőfeszítést láthatunk. Akkor már van a jognak bizonyos autonómiája a politikumtól (Irnerius), bár eszközszerűsége továbbra is vitathatatlan.

Gondolkodásmód: a formai elemek redundanciája

Azáltal, hogy az egyház átvette a görög és a római gondolkodásból azokat a technikai eszközöket, melyek számára hasznosak voltak, és azokat mint a szakrális Üzenet, mondanivaló hordozó-strukturáló elveként alkalmazta, óhatatlanul hordozni, tanítani kezdte őket. Ez azonban – ha szorosan szakrális szempontból gondolkodunk – ballaszt anyag. Óhatatlanul, mert elsődleges feladata nem terjed ki arra, hogy ilyeneket tanítson, csak arra, hogy a krisztusi anyagot átadja. Ez azonban lehetetlen strukturáló forma (görög filozófia, római jog) nélkül, ahogy nyelvek nélkül sem lehet tanítani, jóllehet nem a nyelv az, amit az ember elsődlegesen tanítani akar. Az egyház – akaratlanul – kulturális tényezővé, kultúra közvetítővé vált. Ahogy ebbe az állapotba évszázadok alatt belenőtt, az emberek számára ez a szerepe természetessé vált, és az egyházat a tanítás, a tudomány, a

³⁸³ CANNING, J., *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, Budapest, 2002, főleg az 54-55.

³⁸⁴ Itt szépen látható, hogy a jog hogyan használódik fel nem jogi természetű állítás, mondanivaló demonstrálására. Itt tehát a jog eszközszerű, hatékonysága nem a jog, hanem a politikum szférájában bírálódik el, jóllehet a demonstráció hatásossága függ annak jogi konzisztenciájától.

művészetek, a kultúra természetes és hivatott hordozójának tudták. Pedig ez a sok minden eredetileg pusztán a kinyilatkoztatott anyag kommunikációjának elősegítésére szolgált, ahogy az egyes nehezebb történelmi helyzetek adaptációs krízisében megtanult formák mindig is ennek az elsődleges feladatnak a teljesítésére irányulnak. Hosszú idő alatt azonban olyan nagy mennyiségű, az egyház eredeti és szűk értelemben vett hivatása szempontjából hordozó-csomagoló, vagy kommunikációs anyagnak minősülő tudást halmozott föl, aminek "adminisztrációja" sok erőt leköt abból az energiából, aminek eredetileg a szakrális hivatás ellátására kellene fordítódnia.

A birodalom bukása után nyugaton kialakuló hatalmi vákuum arra készítette az egyházat, hogy mint a társadalom egyetlen megmaradt szervezett struktúrája, nagyobb szerepet vállaljon a társadalom formálásában, mint az a hivatásából adódna. Voltak olyan helyek, ahol olyan világi hatalom sem maradt, amelyik az emberek között támadó vitákban igazságot tenne, s így az egyházi bíróságok olyan ügyekben is döntöttek, ami "békeidőben" a világi bíraskodás feladata volna. Ilyen redundancia a Pápai Állam világi ügyeinek vitele is, ami a pápa világegyházra való odafigyelésétől jelentős energiát vont el³⁸⁵. Ehhez hasonló az, amikor az egyház kezdi el a betegek ápolását, pedig ez nem eredeti hivatása. A középkor folyamán inkább volt az egyház a ma nagy ellátó rendszereknek nevezett állami funkciók végzője, mint az akkori állam. Ezek az egyház számára valóban ballaszt tevékenységek voltak, melyek a szakrális feladatok ellátására koncentrációt rontották³⁸⁶. Az ezekkel a tevékenységekkel foglalkozó emberek ezekhez a feladatokhoz nagyon hozzászokhatnak, az ezzel foglalkozó intézmények – évszázadokon keresztül gyakorolva e tevékenységeket – az a szemlélet alakulhat ki, hogy ezek az egyháznak fontos szabadsági fokai. Az ezekről a tevékenységi körökről való gondolkodásnak az egyházban iskolái alakulhatnak, ennek hagyományai keletkezhetnek, stb., adott időben ezektől a tevékenységektől való megválás fájdalmas lehet, noha hosszú távon hasznos³⁸⁷.

A kint és bent horizontja

³⁸⁵ De ilyen az is, amikor a világi investitúra alapján kinevezett, és inkább a gazdálkodással és a politikai befolyás-szerzéssel foglalkozó, mintsem lelkipásztori hivatású püspökök "hígították" a szakrális tevékenységet és a helyi egyházzsér világiasodását erősítették.

³⁸⁶ A külső, eszköz-szerűnek tekintett és felhasznált anyagokhoz való viszonyulás vezérelve az, hogy azokat egyrészt föl lehet használni, másrészt nem érdemes azokat túlságosan bőven bevinni az egyház gondolkodási rendszerébe (takarékoság elve), mert az hígíthatja a gondolkodás szakralitási koncentrációját, és öncélúvá válhat. Ez ma már elég jól látszik a gyakorlatban is, amikor az államosítás előtt az egyház ugyan sok egészségügyi tevékenységet is végzett, és ezeket egyes politikusok szívesen vissza is adták (ill. adták volna), az egyház mégsem fogadja vissza. Akkor ugyan trauma volt ezek elvesztése, de miután az egyház egyszer átesett ezen a ballasztaltalanításon, többször már nem szeretne ugyanabba a redundancia hibába esni. Teoretikusan sem volna indokolt, hiszen az egyháznak akkor kell emberbaráti cselekményeket végeznie, ha más – akinek vagy aminek ez elsődleges hivatása volna – ezt nem végzi el, és a szerencsétlen ember(ek) ott fekszenek kiszolgáltatva. Ekkor sem azért, mert az egyháznak ekkor – akár csak helyettesítő módon is – hivatása volna az egészségügyi tevékenység, hanem egyszerűen azért, mert a konkrét rászoruló személy irányában cselekedve helyre kell állítani az ő teremtményi méltóságát – ami emberként megilleti őt – akár krisztushívó, akár nem.

³⁸⁷ "[Az egyház] Reményét azonban nem veti a világi tekintélytől felajánlott kiváltságokba. Sőt le is fog mondani bizonyos törvényesen szerzett jogainak gyakorlásáról, mihelyt kiderül, hogy ezeknek a jogoknak a gyakorlása miatt kétségbe vonható: őszinte-e tanúságtétele, vagy ha az új életkörülmények más rendezést követelnek." CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, *Gaudium et spes*, in AAS 58 (1966) 1025-1115.

A külügyi érdeklődés szempontjából a kint és a bent világos érzékelése alapvető fontosságú. A konstantini időszak folyamán a kint és a bent horizontja alapjaiban megváltozott. Az egyház határát egészen másképpen kellett értelmezni. Az össz-társadalomból való ki nem válás, el nem ütés tette próbára a határok világos tudatát. Ami az egész társadalomra, „mindenre” kiterjed, annak nincsenek határai, és ez identifikációs problémákhoz vezet.

- 1) Az egyház mint krisztushívők közössége: A konstantini kor előtt a krisztushívők a társadalomban mind a létszám, mind a társadalmi befolyás tekintetében kisebbséget alkottak. Az egyház számára világosak voltak a határok: krisztushívő az, akit az egyház megkeresztelt³⁸⁸. Konstantin után ez a határ egyre nehezebben lett értelmezhető, Theodosius 380-as rendelete³⁸⁹ után pedig el is tűnt, hiszen kötelező volt megkeresztelkedni. Ez erős felhíguláshoz vezetett, a keresztelendők (katekumenek) szigorú vizsgáit és a közösség részéről való befogadási feltételeket nem lehetett megkövetelni.
- 2) Teoretikusan az egyház kezdettől a krisztushit egyetemes tanítójának értelmezte magát, s így *intencionálisan egyetemes igénye* volt. Területileg viszont a kereszténység alapvetően urbánus jelenség volt, és a püspökségek (városi egyház) határai a gyakorlatban a városok határaiig tartottak. A konstantini korban, amikor az egyházi közigazgatás a vidékre is kiterjedt, ez a keresztény város - pogány vidék dichotómia is megszűnt, ami ugyanahhoz az identifikációs nehézséghez vezetett, amit az első pontban láttunk az államvallássá tétellel kapcsolatban.
- 3) Az intézményesítés identifikáló ereje viszont megmaradt. Már a Konstantin előtti időszakban kialakult az egyház mint tisztségek által strukturált közösség. Azért volt fontos látni az egyházi struktúra korai fejlődését, és azt, hogy a konstantini egyházszervezés erre mint már meglévőre másodlagosan épül rá, mert *ez a tény a kulcsa* annak, hogy az egyház a konstantini korban már mint *az állami struktúrától elkülönült entitás* értelmezze magát. Azáltal, hogy meg tudta különböztetni a régi intézményeket az újonnan recipiált formáktól, lehetővé tette számára, hogy az új szerzeményeket mint alkalmas kifejező, láttató, demonstráló eszközöket használja, és éppen ezek által is jobban megmutassa, hogy az állami intézményrendszerrel elkülönült entitásként értelmezi magát.

Tehát azt látjuk, hogy míg több szempontból elmosódtak a határok, *az intézményrendszer* államtól elkülönült eredetű, elkülönült hivatású és elkülönült működtetésű valósága az egyház *identitásának fontos megjelenítőjévé vált*. Minderre – azon túl, hogy voltak a konstantini kor előtti intézményi kristályosodási pontok – az a császári szándék adott lehetőséget, mely szerint a császár az egyházi intézményrendszer

³⁸⁸ Még a liturgiában is megvolt az a pont, amikor a kereszteleetlen hittanulóknak ki kellett menni. Az ortodox liturgia még ma is őrzi a liturgiában ezt a pontot: a mise szentségi része előtt hangzik el: "az ajtókat, az ajtókat!". A mise szentségi részén ugyanis már csak a megkereszteltek lehettek ott.

³⁸⁹ Theodosius császár *Cunctos populos* kezdetű rendeletében (thesszaloniki rendeletnek is nevezik) az egész birodalomban kötelezővé tette a kereszténység felvételét. THEODOSIANUS, *Cunctos populos*, De Fide Catholica, 380. II. 27. *Codex Theodosianus*, Lib. XVI., Tit. I.

politikai jelentőségét emelni akarta, s így mind méretét, mind a világi feladatokra is kiterjedő tevékenységét jelentősen növelte. Ezzel a helyzet adta lehetőséggel élt az egyház, ahogy azt a római kúria belső szerkezetének kialakításánál és kuriális stílusának fejlődésénél láttuk. Az intézmény mint a létezés, az erőt demonstráló eszköz ehhez hasonlóan tudatos erősítését és felhasználását majd a trienti zsinat utáni egyházban (XVI. század második fele) fogjuk látni. Persze, amikor az identitást kifejező formák a szakrális vagy természetes adottságokról az adaptáltakra mennek át (ti. csökkent a keresztség és a közösség látható elkülönülése identifikációs kifejező szerepe, és a rómaiassá vált intézmény lett a legfontosabb identitást kifejező forma), az az egyház életében mindig azt jelenti, hogy ingoványos vidékre ért.

Az egyházkormányzat világi hatalomtól való mentességének igénye

Ennek két alapvető aspektusa van, 1) az egyházkormányzat katonai, biztonsági helyzetének rendezése, 2) a pápaválasztások külsőktől való mentessége.

1) A *Pápai Állam kialakulása* (756) előtt, a pápák kezelésében állami természetű alakulat (pontosabban: olyan, ami fölött a pápa világi uralkodó módjára diszponál) nem volt. Ezzel szemben az egyháznak már a Konstantin előtti időszakban is keletkeztek birtokai olyan módon, hogy ha egy vagyonos keresztény meghalt, vagyonát az egyházra hagyta. Ez az adományozási tendencia később nagyon megerősödött, annyira, hogy a Szentszék Közép-Itália legnagyobb magánbirtokosa lett. E birtokok a mai Lazio tartomány területén voltak a legsűrűbbek. Ez a forma azonban formáljogilag magánbirtokosi forma, és nem hűbérúri³⁹⁰.

395-ben, Theodosius halála után a birodalom két részre szakadt, és a nyugati császárok az idő nagy részében Ravennából kormányoztak. Katonai biztonságot azonban nem tudtak már Itáliában biztosítani, így Róma és környéke védelme a pápára maradt, amit a helyi nemességre támaszkodva képes is volt ellátni. Az utolsó nyugati császár, Romulus Augustus letétele után a keleti császárok igényelték a pápa részéről a császárnak kijáró kötelezettségek lerovását, amiket az államegyházi rendszerben kötelessége volt a császárnak leróni³⁹¹. A keleti császárok azonban már egyáltalán nem tudtak Itáliában katonai biztonságot teremteni. Ez tehát tisztán a pápa feladata lett, jóllehet az egyházi intézményrendszer egyáltalán *nem erre a tevékenységre* volt optimalizálva³⁹² (redundancia-probléma). Amikor a longobárdok Rómát fenyegették, III. Gergely pápa (731-741) a meroving Martell Károly (714-741) frank uralkodótól kért segítséget³⁹³, de nem kapott. Végül a pápaság a frank Kis Pipintől (háznagy 741-751, király 751-768)

³⁹⁰ Szántó Konrád szerint a pápa e fölött már 700 tájától gyakorolt valamilyen, szuverén módjára való diszpozíciót. SZÁNTÓ K., *A katolikus egyház története. I.*, Budapest, 1987, 279.

³⁹¹ A pápát megválasztása után formálisan el kellett, hogy ismerje a császár, utána lehetett megkoronázni. Ezenkívül adót is kellett, hogy fizessen.

³⁹² Ebből is látszik, hogy ugyan az egyház teljes intézményrendszer, de vannak olyan kérdések, amiben nem képes cselekedni (pl. biztonság). Tehát csak a saját szférájában (a szakrálisban) teljes, egyébként rászorul arra, hogy *a nyugodt mindennapi életet, mint természetes hátteret* valamilyen szisztéma, ti. a világi hatalom biztosítsa.

³⁹³ Ez volt az első nemzetközi természetű gesztus, ami tisztán azt jelentette, hogy a pápa nem a keleti császárt tartja világi támaszának.

kapott segítséget³⁹⁴, aki aztán a ravennai exarchátus és a Pentapolis területét a pápának adományozta. Ezzel kialakult egy olyan terület, ami fölött a pápa az akkorra már kialakult *feudális típusú felsőbbiséget* gyakorolta³⁹⁵, ami egyben azt is jelentette, hogy a pápa fősege alatt kialakult egy állam természetű alakulat (Pápai Állam), *ami fölött a pápa világi uralkodó módjára* diszponált³⁹⁶. Ettől (756) számítjuk a Pápai Állam létét.

1.a.) A Pápai Állam létének *jelentőségét* elsősorban annak *biztonsági* hozadékában láthatjuk. Az addig sorozatos – korábban törzsi, később fejedelmi (gótok, vizigótok, longobárdok stb.) – Rómába való betörések megszűntek, mert a Pápai Államnak volt reguláris hadserege. Ez soha nem volt európai méretekben jelentős, legfeljebb arra volt elég, hogy a félsziget közepén a napi nyugalmat biztosítsa³⁹⁷. Ezáltal a Pápai Állam léte a kor színvonalának megfelelően *biztosította az egyház kormányzata számára* a katonai biztonsági helyzetet.

A megválasztott pápa részére – anarchikusabb időszakoktól eltekintve – biztosította a hivatali biztonságot és hatékonyságot, vagyis pl. a római nemesség nem tudta őt hivatalából eltávolítani, a rendelkezéseket végre lehetett hajtani, volt közbiztonság, jogbiztonság. A Pápai Állam léte előtt Rómában a helyzet szinte anarchikus volt, mert a pápa (pontosabban a Szentszék) ugyan a vidék legerősebb birtokosa volt, viszont de iure nem volt végrehajtási pozícióban. Vagyis világi jogi értelemben ugyanolyan helyzetben volt, mint a római arisztokrácia tagjai. Világi szuverénné válása – világi tekintetben is – olyan magasságba emelte őt, hogy már nem kellett a helyi hatalmasságoktól politikailag tartania³⁹⁸. A római nemesség fölött ugyanis nyilvánvalóan csak világi módon lehet diszponálni, az egyház saját (szakrális) joga erre nem terjed ki. De mivel nem volt világi hatalom, ami biztosíthatta volna *az egyházkormányzat vagyoni és katonai jellegű biztonságát*, ez ilyen módon pótlódott. Az egyházkormányzat fizikai biztonsága viszont *szükséges a világegyház jogbiztonságához is, vagyis az egyház szakrális érdeke is*.

Jól látszik, hogy ez a világi fejedelem-szerep, amit a Szentszék ekkor fölvelt, megint olyan képesség, ami nem kapcsolódik szorosan a szakrális tevékenység ellátásához (tehát redundáns képesség). Ebből pl. olyan hátrányok adódtak, hogy az egyházi és az állami jogrendek ügyei a római kúriában összekeveredtek, és csak a konkrét kázusból

³⁹⁴ III. Gergely utóda, Zakariás pápa (741-752) a longobárdokkal 20 évre békét kötött, majd hozzájárult a frank udvar háznagyának, Kis Pipinnek a királlyá választásához és a frank püspökök 751-ben királlyá is koronázták. Ezzel a pápának *lett támogatója*. Amikor később Aistulf longobárd uralkodó Róma felé nyomult, és II. István pápa (752-757) nem kapott Bizáncból segítséget, Kis Pipinhez ment segítséget kérni. Pipin ezután két hadjáratban legyőzte a longobárdokat, és szerzeményeit a bizánci igények ellenére a pápának adta.

³⁹⁵ A 780-as évektől pl. saját nevével pénzt veretett.

³⁹⁶ Ez nem jelentett mindig abszolút szuverenitást. Pl. I. Lothar (840-855) német-római császár 824-ben kiadta a *Constitutio Romanát*, melyben a császár és a Pápai Állam viszonyát rendezte. E szerint a Pápai Állam kormányzatát egy két fős szerv ellenőrzi, melynek egyik tagját a pápa, másikat a császár adja, és ami évente jelentést tesz az Állam állapotáról a császárnak. A pápa világi szuverenitása tehát – a *Constitutio Romana* alkalmazása idején – nem teljes a Pápai Állam fölött. Ez azonban csak a világi szuverenitásban jelent rövideket (kb. protektorátus), *de a Szentszék kánoni joghatóságát érintetlenül hagyja* a világegyház fölött. A világi szuverenitás nem teljes volta azonban nem okozott akkora problémát a Szentszéknek, mint amikor a katonai biztonságnak volt híja, *mert az az egyházkormányzat szakrális joghatóságának működését veszélyeztette*.

³⁹⁷ Nagyobb támadások kivédésére azonban nem volt elég: pl. a szaracénok 846-ban törtek be Rómába, a német-római császár pedig 1527-ben (sacco di Roma).

³⁹⁸ Kivéve pl. a X. században, amit *seculum obscurum*nak (sötét évszázadnak) is hívnak.

lehetett megállapítani, hogy melyik a szakrális természetű és melyik a helyi állami ügy³⁹⁹. Ez csak a szuverenitás tan kialakulása után lesz világosabb, amikor az ügymenetek szétválasztására figyelmet fordítanak.

Az is jól látszik hogy a világi fejedelmi szerep felvétele és az egyház alapítása között elég nagy időbeli különbség van⁴⁰⁰, valamint hogy a világi fejedelmi szerep *jön hozzá* a már igencsak kialakult egyházi identitáshoz, és nem fordítva. Vagyis nem lehet kétséges, hogy ez az újabb képesség megint segéd természetű az eddigiek mellett, és *nem ez adja az egyház természetét* (legfeljebb bezavar annak tiszta megnyilvánulásába).

2) A pápaválasztás függetlensége még nem volt megoldva, ezért az előbb jelzett hivatali biztonság csak a már megválasztott pápára volt érvényes.

A korai időkben a pápát a római klérus, a római nép és a szomszédos püspökök választották, majd a római klérus és a római nemesek. A konstantini korban a császárok, utána pedig a Rómát éppen akkor fenyegető fejedelmek igyekeztek a választáskor igényeiket érvényesíteni. Symmachus pápa (498-514) igyekezett a választást a laikusoktól elválasztani⁴⁰¹. I. Iustinianus császár a péteri szék betöltését úgy szabályozta⁴⁰², hogy a pápát a nagyobb rendű római klerikusok, hivatalnokok és a nemesség választja, a nép utólag – tehát formálisan – akklamálja. A választást be kell jelenteni a ravennai helytartónak, és a császár megerősíti (a.m. jóváhagyja), a koronázás ez után történhet⁴⁰³. A gyakorlatban azonban ez csak békés időben történt így, anarchikus időszakokban a római nemességé volt a döntő szerep⁴⁰⁴. A következő lépés III. István pápa 769-ben hozott rendelete volt, melyben megtiltotta, hogy laikust válasszanak pápának, és a nép csak utólag akklamálja a megválasztottat⁴⁰⁵. Az első átfogó szabályozás II. Miklós pápa (1059-1063) pápaválasztásról szóló rendelete⁴⁰⁶ volt, melyben a választást a bíborosokra bízta, így ez a jogszabály a pápaválasztás világi hatalmaktól való függetlenítésének fontos lépése volt⁴⁰⁷. Utódát, II. Sándort már ez alapján választották meg. A választás valódi függetlensége azonban csak VII. Gergely (1073-1085) pápasága idején valósult meg. Ez nem jelentette

³⁹⁹ A jogi fejezetben részletesebben lesz róla szó.

⁴⁰⁰ Ez a megállapítás itt talán egy kicsit fölöslegesnek tűnhet, de már kérdezték tőlem, hogy hogyan volt elég ereje a Pápai Államnak kiterjeszteni a hatalmát olyan távoli területek egyházi közösségeire.

⁴⁰¹ 499-ben elrendelte, hogy a pápa életében utódlásával csak maga a pápa foglalkozhat, és pártot sem lehet a választással kapcsolatban alakítani.

⁴⁰² Iustinianus keleti császár úgy jön ide, hogy 555-ben – a régi, egységes birodalom visszaállítása céljával – visszafoglalta Itáliát, és elkezdte gyakorolni a régi államegyháziságot, bár ez csak rövid időre sikerült neki.

⁴⁰³ III. Gergely (731-741) volt az utolsó, aki a keleti császártól megerősítést kért. I. Lothar már említett *Constitutio Romanájában* (824) pedig már a német-római császárnak jár ki a megerősítés joga.

⁴⁰⁴ Ez az előzőnél sokkal bizonytalanabb helyzetet teremthetett, mert a római nemesség a saját, egymás közötti, helyi politikai harca alapján gondolkodott. Az így választott pápák nem a világegyház érdeke, de nem is a nagyobb uralkodó birodalmi igényei alapján, hanem a helyi oligarchia városi érdekei alapján lettek kiválasztva. Ezek a választási harcok pártokba tömörülve folytak. A X. század végéről, kb. 1000. körülről pl. a görög párt, a Crescentius párt, és a tusculumi párt ereje ismert.

⁴⁰⁵ SZÁNTÓ, K., 280.

⁴⁰⁶ E szerint – egyszerűsítve – a bíborosok kijelölik a pápa személyét, Róma papsága és népe pedig utólag akklamálja. A választás helye Róma, kivéve ha ez lehetetlen, a koronázás pedig nem érvényességi feltétel. A választásnál figyelemmel kell lenni a császár óhajára is. A császár jogot kap rá, hogy amennyiben a választók szabadságát nem látja biztosítottnak, akkor gondoskodjon róla. Hozza: SZÁNTÓ, K., 358.

⁴⁰⁷ Tekintve, hogy a rendelet előtti időszakban addig a választás tisztán a német-római császártól függött, a Szentszék szövetséget kötött a normannokkal, hogy a császár durva válasza esetén védelmet kapjon.

azt, hogy ez után soha ne lett volna pápaválasztásra világi hatalomnak befolyása⁴⁰⁸ (pl. avignoni fogság). 1274-ben, a II. Lyoni Zsinaton (XIV. egyetemes) – ahol a legfontosabb téma a Kelettel való unió volt – a pápa primátusa elismeréséhez a keleti császár követői azt a feltételt állították, hogy biztosítani kell a pápaválasztás világi hatalmaktól való függetlenségét. Ehhez a zsinati kánon elrendelte, hogy a választásnak conclave-ban, vagyis elzárt helyiségben kell történnie. Ezzel lényegében kialakult a ma is érvényes forma⁴⁰⁹.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a Pápai Állam és a pápaválasztások története arról szól, hogy hogyan lehet az egyházkormányzatot kivonni a római helyi világi politika ill. a nagy uralkodók (akkori nagyhatalmak) világi befolyása alól. Látható, hogy az egyházkormányzat mindig arra törekedett, hogy biztosítsa

- 1) befolyástól való mentességét
- 2) katonai biztonságát.

- ad 1) A befolyástól való mentesség egy *választásos monarchia* jogi formájában működő entitásban mindig a monarcha megválasztásának szabadságán áll vagy bukik. Ez a tisztán bíborosi választás kialakításával nagyjából el is volt érhető, ha igen lassan is.
- ad 2) Katonai biztonságot nem könnyű olyan entitás kormányzata számára biztosítani, ami belügyi - katonai természetű erőt eredendően nem akar fenntartani, de anyagilag nem is tud, és nem is ért hozzá. Két lehetséges megoldás van, vagy protektor alá kell helyezkedni – akinek viszont társadalompolitikai megerősítésre irányuló, vagyis politikai igényei lesznek –, vagy önállóan kell biztosítani az egyházkormányzat legalább kis környezetében a katonai biztonságot – ehhez viszont világi természetű szuverenitást (is) kell gyakorolni –. E kettő – ahogy láttuk – hosszú időn keresztül együttesen ill. felváltva alkalmazódott, anélkül, hogy meggyőző megoldást eredményezett volna. A Pápai Állam biztonsági helyzete csak a XI. századi gregoriánus reform⁴¹⁰ következtében erősödik meg némileg.

A Pápai Állam és a pápaválasztás története a dolgozat fő érdeklődési aspektusa szempontjából azt mutatja, hogy a mindenkor egyházkormányzat *meggyőzően egy irányba mutató politikával* (egyházszervező munkával és külügyi tevékenységgel) *igyekezett* önnön befolyástól való mentességét és katonai biztonságát megteremteni ill. javítani. Számunkra az a fő kérdés, hogy *van-e illetve mi* az egyház világpolitikai tevékenységének mozgató rugója, intenzív tényezője. Itt azt láttuk, hogy van egy hosszú távon kirajzolódó és egy irányba mutató cselekvési szándék, ami *egy jól meghatározható pont nemzetközi biztonsági*

⁴⁰⁸ Sőt, a történelem legtöbb ellenpápája éppen az ez utáni időszakban (kb. 1060-1140 között) volt. Kilenc fő, vagyis ugyanannyi, ahány törvényes. Csakhogy most már világos volt, hogy milyen választási formai elemeket kell megvizsgálni, ha meg akarjuk állapítani, hogy egy személyt törvényesen választottak meg, vagy sem.

⁴⁰⁹ A ma hatályos norma: IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Universi Dominici gregis*, 1996. II. 22.

⁴¹⁰ Ez alapvetően egy egyházkormányzati, egyházfegyelmi reform és lelkeségi megújulás. Jellemző, hogy a Pápai Állam ehhez a reformhoz köthetően erősödik meg, vagyis a Pápai Állam nem nagyon erősíti az egyházat (bár arra volt kitalálva), de az egyházi reform erősíti a Pápai Államot. Ebből is látszik, hogy az egyház a kettő közül a domináns. Ld. az arányokat a Dictatus papae-ban (137. oldal).

érdekeit tekinti cselekvése céljának. Ez a pont pedig az egyház kormányzata, *érdeke* pedig a befolyástól való mentessége és a biztonsága.

III.) Az egyház és a világi hatalmak viszonya a középkorban

Az előzőekben azt láttuk, hogy az egyházkormányzat minden hatalomtól való függetlenségéért folyó küzdelem hogyan alakult a korai középkor folyamán. Az egyház azonban *jellemzően a világi szuverének területén él*, és maguknak az ott élő embereknek mint krisztushívőknek a közössége (Isten népe). Ebben az alfejezetben azt a folyamatot vizsgáljuk meg, hogy az egyház mint az egész világon elterjedt szakrális entitás a középkor folyamán milyen viszonyban állt a világi szuverénekkel (amelyek területén élt).

Esettanulmányok egyház és állam küzdelméből a középkori univerzalizmus idején

1) I. Gelasius (492-496) Anastasius császárhoz írt levelében (494) azt írta, hogy vallási kérdésekben a császár a pápa alávetettje, világi kérdésekben pedig a papság az uralkodóé⁴¹¹. Ez 18 évvel történt Romulus Augustus, utolsó nyugati császár letétele után (476). Előtte, az államegyháziság idejében, a császár a szakrális szférát is az állami közjogi szisztéma részének tekintette. A császár úgy értelmezte, hogy neki világi és szakrális joghatósága is van, vagyis az egyház tanítását ő szankcionálja (szakrális joghatóság). Keleten ez a szisztéma ment tovább, és teljesedett ki. Ez azt jelenti, hogy az egyház keleten tanít, de azt a császár – szakrális joghatósága által – érvényesíti. 494-ben a nyugati kortársak biztosan nem úgy értelmezték a helyzetet, hogy immár vége az ókornak, és 18 éve középkor van, inkább egyszerűen a császárság időleges megroppanásaként értékelték. Ezt a szituációt használta ki a pápa arra, hogy egy ilyen nyilatkozatban igénye kifejezésével megerősítse az egyház helyzetét. Ebben a formulában az fogalmazódik meg, hogy az egyház a tanítását saját maga szankcionálja, saját szakrális joghatósága által. A világi hatalomnak eszerint nem része az egyházfegyelem, az egyházjog, hanem *két, egymástól független, egymástól elválasztott jogi vertikum* (szakrális és profán) létezik.

Persze világos, hogy a pápa itt még nem jogi formulákkal, és nem a joghatóságok elválasztásának jogtechnikai megoldásával érvel. Ez csak a XI. század második felében kerül elő (gregoriánus reform). Viszont látható, hogy ebben a formulában benne van az is, hogy a papság nem foglalkozhat világi ügyekkel. Vagyis a mindennapi *tevékenységi kör szétválasztása* által azért megjelenik a két szféra elválasztása! A keleti császárok nem fogadták el ezt az értelmezést⁴¹². Nyugaton viszont ez a *gelasiusi elv* állandóvá vált (és

⁴¹¹ GELASIUS I, Epist. VIII. *Ad Anastasium Augustum*. "Két alap van, ó fenséges császár, melyekre e világ alapozódik: a pápa szent hatósága és a királyi hatalom. [...] Ha pedig igaz, hogy a papok engedelmeskednek a te törvényeidnek, melyek a közrendre vonatkoznak, és nem akarnak a világi dolgokban megjeleni [...] [ugye] illik, hogy te pedig engedelmeskedj nekik, akiknek az isteni misztérium dolgaiban való tevékenykedés joga adatott meg?" [Ford. tölem.]

⁴¹² IUSTINIANUS, *Novella* VI a 535. "Isten két legnagyobb adománya, melyet az égi kegyelemmel az embernek adott, a papság és az uralkodás [sacerdotium et imperium]: az első az isteni dolgokat rendezi, a második viszont az emberi dolgok élén áll és felügyeli azokat. Vagyis *mindkettő egy és egyetlen forrásból ered* és rendezi az emberi életet." [Ford. tölem.] Ezt a részt ugyan teljesen nyugatiasan is lehet értelmezni, de az utolsó mondat lehetőséget ad arra, hogy ha az 'egyetlen forrás'-t nem Istenre értjük, hanem a császárra, akkor kijön belőle a keleti értelmezés.

végülis a XIX. századi elválasztási hullám (!) többé-kevésbé ezt a *gelasiusi határvonalat* szankcionálta), jóllehet a felújított császárságok (frank és német) uralkodói időnként megpróbálták "keletiesen" cselekedni. Látni kell, hogy ez az első ilyen témájú megnyilatkozás mennyire szimmetrikus elválasztást mutat! Ezzel a mai elválasztási elvek gyakorlatilag teljesen megegyeznek.

2) Míg *Kis Pipin* majdnem teljesen *önzetlenül* segített a pápának a longobárdok ellen, *Nagy Károly* már a római patríciusi címet⁴¹³ kérte a pápától⁴¹⁴, ami azt jelentette, hogy a római császár helyetteseként az egyház védnöke lett. A már említett *Constitutio Romana* szerint a megválasztott pápa akkor koronázható, ha a császár általi megerősítés után hűségesküt tesz a császár megbízottjának. Ezzel szimmetrikusan, a pápa joga, hogy a császárt kiválassza és megkoronázza, ill. az egyházfőnek kijáró esküt a császártól kivegye⁴¹⁵. Ez alapján tehát a Frank-Római Császárság idején a csúcson *elvileg szimmetrikus* a viszony a pápa és a császár között, viszont a császár mint az egyház protektora (Nagy Károllyal kapcsolatban pap-királyi elvről szoktak beszélni⁴¹⁶) pl. fegyelmi kérdésekbe *a gyakorlatban beavatkozott*.

3) A IX. század második felében és a X. század első felében – a Frank-Római és a Német-Római Császárság közötti időszakban – Itáliában a helyi nemesség ereje volt jellemző, annyira, hogy Rómában a pápák sem tudták kivonni magukat befolyásuk alól (*seculum obscurum*). A Szentszék tevékenysége gyakorlatilag Rómára korlátozódott, a távoli vidékek egyházkormányzatával nem volt ereje törődni. A időszak azzal ért véget, hogy 962-ben a pápa I. Ottót koronázta császárrá. Ennek kettős következménye volt. Az új császár egyrészt megvédte Rómát az itáliai "kiskirályoktól", másrészt viszont a kialakuló Német-Római Birodalomban a korábbi germán szokás ment tovább⁴¹⁷, mely szerint a püspökségek betöltése a német király joga volt⁴¹⁸ (germán saját egyházi rendszer). Csakhogy a császárrá koronázással ez az addig helyi jog nagy jelentőségre emelkedett, amit a pápa legalább formálisan is el kellett, hogy ismerjen (noha ennek teológiai jelentősége nem volt). Ez tehát a Német-Római Császárság vonatkozásában *a világi fél erejét* jelzi, elsősorban a püspök világi investitúrája tekintetében. Ottó azonban a pápával kapcsolatban is olyan viszonyt képzelt el, hogy a pápa az ő káplánja (bizantiánus forma).

⁴¹³ A császári korban ez volt a római nemesi cím. A birodalom bukása után leértékelődött, és a római oligarchák igyekeztek a régi patríciusi családoktól eredeztetni magukat.

⁴¹⁴ Sajátos elgondolás, hogy a pápa adományozza a római patríciusi címet, noha neki a konstantini időszakban nem volt sok köze a világi szférában való joghatósághoz. Ebben kb. azt láthatjuk, hogy az egyházban mentődött át a teljes római civilizáció.

⁴¹⁵ SZÁNTÓ, K., 285.

⁴¹⁶ SZÁNTÓ, K., 285.

⁴¹⁷ A német királyság központi hatalmának megerősödésében nagy szerepe volt annak, hogy a püspököknek a király birtokokat adományozott, s így ők, a király által kinevezett, tartományok élén álló birodalmi fejedelmek is voltak. Vagyis ezek a személyek egyszerre gyakoroltak szakrális és világi funkciókat is. Ennek később az egyház számára igen súlyos következményei lettek (a reformáció elindulásában nagy szerepet játszott a püspökök anyagiassága). Ez a "germanizáció" néven is ismert jelenség nagyban hozzájárult a középkori egyház - állam viszony további alakulásához. Az, hogy a püspökségek földjei nem olvadtak bele teljesen a világi birtokok birodalmi rendszerébe, csak annak köszönhető, hogy a püspököket kötötte a cölibátus (jóllehet az nem vagyonsvédelmi szempontok miatt alakult ki, és nem ekkor, hanem a 305-ös Elvirai Zsinat határozatában jelent meg, amit Siricius pápa (384-399) dekrétumokkal erősített meg).

⁴¹⁸ Ezáltal az állam némileg szakralizálódott, ami ennek a császárságnak a kialakult képéhez hozzátartozik.

Ez viszont Rómából nézve túlságosan is "helyi germanizmusnak" tűnt, és a pápa a Karolingokkal szokásban volt korábbi viszonyt tartotta elfogadhatónak.

A Frank-Római Birodalom utáni, Német-Római Birodalom előtti, átmeneti időszakban az egyház annyira a helyi uralkodók befolyása alá került, hogy a helyi klérus egyházi közigazgatási identitása teljesen feloldódott, és a világi szférától alig tudták magukat megkülönböztetni⁴¹⁹. Annak, hogy a világi hatalom ennyire "maga alá gyűrte" az egyházi közigazgatást egyrészt az volt az oka, hogy az egyházkormányzat a X. században nem volt a helyzet magaslatán (*seculum obscurum*). A második ok ennél összetettebb hatásmechanizmusú. A feudális szisztéma a királynak nyújtott minden katonai és más szolgálatot földek adományozásával jutalmazott, s így a királyi birtokállomány s így a hatalom nagyon meggyengült. Mivel pedig az egyház volt a korabeli Európa legnagyobb földbirtokosa, ha az egyházi birtokok fölött a világi központi kormányzat nem szerez nagyobb befolyást, veszélybe került volna a világi központi hatalom biztonsága⁴²⁰. A királyi hatalomnak tehát – saját érdekében – az egyház ellen kellett politizálnia. Ezt úgy tették, hogy a vagyonpolitikában való gyengeséget "humánpolitikával" kompenzálták, és igyekeztek a helyi egyházi hierarchiát minél inkább magukhoz kötni, ill. a kiképzett egyházi értelmiséget állami intézményi célokra felhasználni. Egyszerűbben szólva, a püspökök világi investitúrája számunkra nagyon fontos volt, mert világi értelmiség képzése a megmaradt birtokok jövedelméből lehetetlen volt. Így alakult ki a két birodalom közötti átmeneti időszak egyik fél számára se jó, összefonódó szisztémája. Ha viszont a püspök a királyhoz hű, akkor ez veszélyezteti az egyház világi hatalomtól való elválását, kontrasztját az adott területen, amire pedig *a már az előző fázisban tudatosult* "az tanítás egysége és az egyház egysége" elv / cél miatt szükség van⁴²¹. Ahhoz, hogy a világi hatalom "humánpolitikai prevalenciáját" az egyház visszaszorítsa, cselekednie kellett (investitúra harc). Ez vezetett a gregoriánus (Gergely-féle) reformként ismert időszakhoz⁴²².

⁴¹⁹ PAPADAKIS - MEYENDORFF, *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése*, Budapest, 2002, 36-37.

⁴²⁰ Éppen azért volt a német társadalmi rendszer erősebb a frank típusúnál, mert a földek erős királyi ellenőrzésével a birtokok szétaprózódása nem volt olyan fenyegető. A germán politikai erő ebben az időszakban a központi hatalom erejéből, meg nem gyengüléséből következik. Talán ez lehetett az első olyan tendencia, ami az univerzalizmus vége utánra utal. Franciaország újabb megerősödése egyébként szintén akkorra tehető, amikor az ottani központi hatalom Szép Fülöp idejében – újra – megerősödik (de akkor már nem a föld, hanem a regálé jövedelem alapján).

⁴²¹ Itt nagyon jól látszik, hogy *ekkorra már biztosan kialakult* az egyháznak valamilyen, a világi hatalomtól való elválást diktáló elve, hiszen belekezdett az investitúra harcba, ergo ez a helyzet számára elfogadhatatlan volt. Ezt csak úgy lehet magyarázni, ha az egyháznak ekkor már volt olyan önreflexiója, ami a helyi világi hatalomtól való távolságtartást, elválasztódást helyi szinten is diktálta neki. Vagyis az egyház reflektáltan 1) látta az egyház - állam viszonyt, 2) képes volt ezt a határt tematizálni és 3) az így tételezett saját érdekei (*raison d'égglise*) szerint cselekedni. Az utolsó pont pontosan azt jelenti, hogy ha ekkor még nem tételeznék a *raison d'égglise* létezését, akkor nem tudnánk az investitúra harc beindítását értelmezni. Persze ez csak egy látványosabb eset, az aszimmetrikus igények játszomája végig azt mutatja, hogy a határt már jó ideje pontosan érezték, és tudatosan reflektáltak rá, és tudatosan védték.

⁴²² Ebben az időszakban az egyházkormányzatot erősen centralizálták. Ennek leglátványosabb intézménye a *visitatio ad limina apostolorum* (látogatás az apostolok küszöbénél). Ez azt jelenti, hogy minden egyes püspöknek 5 évenként el kellett mennie Rómába, hogy szent Péter és szent Pál sírjánál imádkozzanak, és a pápánál személyes találkozás keretében *beszámoljanak a rájuk bízott egyházmegye állapotáról*. Ebben kifejeződik a péteri székhöz való püspöki hűség elve, kormányzati tekintetben pedig már nem csak a kinevezés vagy megerősítés által függ a püspök a pápától, hanem a rendszeres beszámoltatásban intézményesedik a központi kormányzati akarat és, hogy annak eleget kell tenni. Az ad limina ma is létezik, kiegészülve egy előre meghatározott sematizmus alapján megírandó írásos beszámolóval (CIC 399, 400).

4) VII. Gergely (1073-1085) a péteri primátusra vonatkozó régi kánoni hagyomány forrásait összegyűjtötte és 27 tételben kiadta. A *Dictatus papae* (1075) tételei közül a legtöbb pont jobbra a pápa egyházi struktúrában belüli főségét kívánja megerősíteni (első csoport)⁴²³. Ezeket a jogokat többnyire a világi hatalmak sem vonták kétségbe, viszont az egyházban inkább csak szokásjog jellegük volt, ami által nem lehetett mindig érvényesíteni őket. Ezek hangsúlyozásával tehát a pápa az egyházi struktúrát akarta szorosabbra húzni, hogy azt konzisztensebbé, hatékonyabbá tegye. A második csoportba olyan igényeket sorolok, melyek ma már a kánoni jogrend endemikus részét képezik, de abban az időben egyes területeken a világi uralkodók természetesnek tartották, hogy e jogokat ők gyakorolják⁴²⁴. Ezek a pontok számunkra azért érdekesek, mert ezekben az fejeződött ki, hogy a pápa az egész egyházban *saját jogon*, teljes és kivételektől mentes főséget kívánt gyakorolni, a világi hatalmak szakrális szférában való *protektorkodását kiküszöbölve*. Különösen fontosak azok a pontok, amikben az egyházmegyék rendezése (vagyis az egyházi közigazgatás kialakítása és módosítása) fölötti diszpozíciót, ill. a megyéspüspöki székek tisztán pápai jogú betöltését követeli. Ezen pontok által a *Dictatus papae* már az investitúra harc fontos dokumentuma. Van néhány olyan pont is, ami a szakrális szférán, és így *a szimmetria határon túlnyúlik*⁴²⁵. Ezek közül a császár letételének joga a legerősebb, mely már előre vetíti a két kard elméletet. A *Dictatus papae* – és VII. Gergely pápasága általában – az *egyházi fél erejét* jelzi.

A *Dictatus papae*-t – a dolgozat érdeklődése szempontjából – úgy értékelhetjük, hogy az a pápai hatalom akkori állásához képest radikálisan erős követeléseket tartalmaz, főleg ha azt tekintjük, hogy a gelasiusi elv – a szakrális és a világi szféra nagyjából szimmetrikus elválasztása – abban az időben mennyire nem valósult meg. De a pápai követelések nem csak a szimmetria határon igényeltek túl, hanem a világi szférába is effektív beleszólást követeltek.

5) Az ismert *investitúra* harc is értékelhető a szimmetria határ hol-létéről szóló vitának. Abban az időben ugyanis a német-római császár számára nyilván természetes volt, hogy saját területén ő tölti be a püspöki székeket. A szimmetria határ helye tehát önmagában is dinamikusan alakult. A szakrális kérdésekben való döntés joga egyértelműbb, mert azt egyszerűen szemléletből könnyebb belátni. Viszont pl. a püspökök kinevezésének joga akkor nem volt eldöntötten szakrális kérdés. Ugyanis már az is vita tárgyává tehető, hogy a püspöki funkció tisztán szakrális vagy sem⁴²⁶. Másrészt

⁴²³ Ilyenek: 4. csak az ő legátusa, akkor is, ha kisebb rangú, elnökölhet a zsinaton a püspökök fölött, és hirdethet letételi ítéletet ellenük, 7. csak ő hirdethet új törvényeket (ti. kánoniakt), alakíthat ki új szerzetes rendeket és apátságokat, 14. ő bárhol, bármelyik egyházmegyében szentelhet papot, 16. semmiféle zsinat nem nevezhető egyetemesnek, hacsak nem az ő rendeletére, 19. fölötté senki sem ítélkezhet, 20. senki sem ítélheti el azt, aki a Szentszékhez fellebbez (a.m. a Szentszékhez való fellebbezés minden (egyházi) perfolymatot felfüggeszt), 21. minden egyházmegye legfontosabb ügyei az ő ítéletének vannak alávetve, 25. ő zsinati határozat nélkül is letehet püspököket és kibékülhet püspökökkel.

⁴²⁴ Ilyenek: 2. csak a római pápa nevezhető egyetemesnek, 3. csak ő tehet le vagy nevezhet ki püspököket, 7. csak ő oszthat szét gazdag egyházmegyéket és egyesíthet szegényeket, 13. csak ő helyezhet át püspököt másik egyházmegye élére, 21. bármely egyházmegyéből lehet hozzá fordulni jogorvoslatért.

⁴²⁵ Ilyenek: 8. csak ő használhat császári jelvényeket, 9. minden fejedelem meg kell, hogy csókolja a lábát, 12. csak ő tehet le császárokat, 27. az igazságtalan hűségeskü alatt állókat feloldhatja.

⁴²⁶ A Német-Római Császárságban pl. nem tisztán szakrális személy, hiszen birodalmi fejedelem is. Így aztán a császárnak valószínűleg ez volt a természetes.

történetileg tudjuk, hogy a *konstantini időszak előtt* a helyi püspöki székeket un. *kánoni választás* alapján töltötték be⁴²⁷. Utána ez ment át a helyi világi monarcha jogába, ami a feudális típusú monarchikus világi berendezkedés meggyökeresedése folyamatában, *annak saját jogi logikája alapján* – nézetem szerint – egyáltalán nem tűnik sem logikátlannak, sem jogtalanak. Ahhoz, hogy ez a pápa joga legyen, egyrészt ki kellett alakítani azt a szemléletet, hogy a püspök személye szakrális⁴²⁸ (vagy legalábbis sokkal inkább szakrális, mint nem az, és ez nem volt egyszerű a püspökségek germán feudalizálása után), másrészt ki kellett alakítani azt a szemléletet, hogy az egyház nem csak a csúcson egyenrangú ellenpólusa a császárnak, hanem az egyházi struktúra is ugyanolyan folyamatos struktúra egészen a krisztushívőkig "lenyúlóan", mint a világi struktúra. Ehhez azonban szükség volt a jogi technika finomodásával, annak érvelési segítségére.

A XI-XII. századi investitúra harc alapja tehát az volt, hogy a világi hatalmasságok a germán rendszerben maguk töltötték be a püspöki székeket. Ez úgy történt, hogy a világi uralkodó kinevezte az új püspököt, utána esetleg névlegesen megtartották a kánoni választást⁴²⁹, majd a szentelés után a világi uralkodó (!) átadta a püspöknek a szakrális hatalmat jelképező pásztorbotot⁴³⁰. A *wormsi konkordátumban*⁴³¹ (1122. IX. 23.) II. Callixtus és V. Henrik úgy állapodtak meg, hogy a kánoni választás, majd – ha az illető nem volt püspökké szentelve – a szentelés után a világi uralkodó a kormánypálca átadásával helyezi birtokba a már felszentelt püspököt. Ezáltal a püspök szakrális joghatóságát (és az azt jelképező gyűrűt és pásztorbotot) egyházi úton, a püspöki

⁴²⁷ Az egyházjog szabályozta a választást, melyben a püspöki szék üresedése (*vacatio sedis*) esetén a káptalan (az egyházmegye kanonokjai, vagyis az egyházmegye kormányzásában a püspöknek segítséget nyújtó közepes rangú papok) megválasztja az egyházmegye papjai közül a leendő püspököt.

⁴²⁸ Egyházi szempontból ez mindig abszolút evidens volt, a választásos rendszerben is.

⁴²⁹ Persze ez a Konstantin előtti időkben – amikor a kánoni választás rendszere kialakult – befolyásmentes volt, mert akkor a világi hatalmat nem érdekelték belső, egyházi kérdések, csak az, hogy egyház egyáltalán ne legyen. A totális ellenség nem korrumpáló.

⁴³⁰ Ez a császár kvázi szakrális személy voltából, mint koncepcióból következik, és a konstantini időszakban gyökerezik, amikor a császárnak voltak szakrális aspirációi. A frank- és a német-római császárok erre a koncepcióra alapozva, és a bizánci császár – aki koncepcionálisan szintén erre alapozott – ennél sokkal erősebb egyházkormányzó gyakorlatáról példát véve aspiráltak szakrális funkciókra. Ezeket a Szentszék teoretice soha nem ismerte el, de mivel a katonai biztonsági szempontok miatt szüksége volt világi támaszra, a gyakorlatban tudomásul vette, noha igyekezett azt szűkíteni.

⁴³¹ *Pax Wormatiensis*, 1122. IX. 23., in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. I. (szerk. MERCATI, A.), Typ. Pol. Vat, 1954., 18-19. Formája egyébként nem olyan, mint a mai szerződések, hanem mindkét fél, a maga nevében egyoldalúan privilégiumokat adományozott a másik félnek. Ezek egymásutánja alkotta a szerződést. A császár részéről: "[...] lemondok Isten és az ő szent apostolai Péter és Pál, valamint a szent és katolikus Egyház javára minden gyűrűvel és pásztorbottal való investitúráról, és megengedem, hogy minden egyházmegyében, ami az én királyságomban és birodalmamban van, kánoni választások és szabad [püspök]szentelések legyenek. [...] Hűségesen segítséget fogok nyújtani, ha a szent római Egyház kérni fogja, és köteles igazságot szolgáltatni neki, ha erre kér. Mindezt a következőkben felsorolt fejedelmek egyetértésével és tanácsára írtam le. [Következik 19 birodalmi területiális úr aláírása.]" Nem véletlen, hogy az investitúráról való lemondás után a Római Egyház (a.m. a római egyházmegye) katonai védelmét is szerződésben vállaltatták vele (noha ezt 962-ben a Pactio Ottonianában I. Ottó vállalta az ő és utódai nevében (ma is megvan az eredeti szerződés a Vatikáni Levéltárban)), hiszen a császár – a császári elmélet alapján – éppen azért kvázi szakrális személy, mert az egyház védelmére áll (amikor éppen nem támadja). Az is látszik, hogy a pápa nagyhatalmi segítség nélkül a Pápai Állam léte ellenére sem érezte biztonságban az egyházkormányzatot, ezért íratta le a császárral ezt a vállalatást. Ez is arra mutat, hogy a Pápai Állam nem jelenthetett valami nagy katonai erőt, hiszen ezáltal maga a pápa mondja ki a véleményét arról, hogy mennyire bízuk erejében, mennyire tudja ellátni katonai feladatát.

birtok kormányzásához való jogát (és az azt jelképező kormánypalcát) világi úton kapta meg.

Ebben a beiktatási szisztémában újra jól látható a szakrális és a világi hatalom szétválasztásának gelasiusi elve. Ehhez azonban szükség volt egyrészt a XI. század végén induló jogi fejlődésre, mert ennek a rendszernek a kifejtésében, felállításában a jogászoknak nagy szerep jutott, túl azon, hogy a konkordátum aláíratásához arra is szükség volt, hogy a politikai helyzet az egyház részére éppen kedvező legyen.

Ezzel a pápai investitúra lett a főszabály, és az egyes területeken tapasztalható eltérés a kivétel. Kivételből továbbra is elég sok volt de legalább szemléletté vált, hogy ez a főszabály, és a kivételnek kell, hogy legyen valami (ösrégi és a Szentszék által nem opponált szokás, pápa által explicite adott privilégium, stb.) jogilag tartható indoka. Ilyen módon a wormszi konkordátum után a helyzet *de iure szimmetrikussá* vált, noha bőven maradtak a világi hatalom számára kedvező kivételek.

6) VIII. Bonifác *Unam sanctam* kezdetű bullája⁴³² újra az egyház középvonalon átnyúló túligénye tipikus példája. Ebben a bullában a pápa egy képben fogalmazza meg igényeit. Eszerint az egyház két kardot birtokol (innen van a sommás elnevezés: *két kard elmélet*). Az egyik a szakrális, a másik a profán hatalmat jelképezi, melyből a másodikat átadja a világi hatalomnak⁴³³. Ez a császár koronázásának átértelmezése. A Nagy Károly-féle császár koronázás-elmélet szimmetrikus volt (kölcsonös hűségeskük), jóllehet a császár a gyakorlatban aztán ennél egyoldalúbban cselekedett. A germán állami elmélet egyértelműen világi hatalmi túlsúlyú. Az *Unam sanctam* kezdetű bulla elmélete pedig az egyház javára egyoldalú, mert a világi hatalom szakrális eredését adja elő, ami eredetileg az egyházé, és amit a világi szféra az egyháztól mintegy koncessziót kap meg.

A világi hatalom – történetesen a francia – ebben az időben nacionalista öntudatra ébredt, amit a iustinianusi *Corpus iuris civilis*⁴³⁴ cezaropapista elveire alapozott. Ez alapján arra jutottak a francia kuriális teoretikusok, hogy a király a francia területen a legfőbb hatalom birtokosa ("Franciaország királya királyságának császára"), tehát az egyház ottani része fölött is. Ez nyilvánvaló összeütközéshez vezetett⁴³⁵. A vita elméleti síkon arról szólt, hogy az egyházi vertikumnak van-e joga a világon bárhol található anyagi javaiból önmagát (és saját csúcsszervét) fenntartani, ill. elválaszthatja-e anyagi gazdálkodását a világi vertikumtól, *versus* a világi vertikumnak van-e joga a saját területén lévő minden anyagi jónak a jövedelmét adóztatni, ill. eltűrheti-e, hogy az egyházi vertikum anyagilag is leválassa magát. A *polémia elméleti módszere* pedig az volt, hogy a felek a *másik feletti*

⁴³² BONIFATIUS VIII, Bulla *Unam sanctam*, 1302. IX. 18.

⁴³³ "Mert mindkettő, a lelki és az anyagi kard, az egyház hatalmában van. Ez az egyház által [használtatik], az az egyházért [használtatik]. Ez a papok [kezeiben van], az a királyok és katonák kezeiben van, de a papok intézésének és engedélyének alávetve." [Ford. tölem.]

⁴³⁴ A jogi fejezetben bővebben lesz róla szó (ld. a 194. oldalon).

⁴³⁵ A történeti kontextushoz hozzátartozik, hogy VIII. Bonifác IV. Szép Fülöp francia királlyal éppen anyagi jellegű polémiát folytatott. A IV. Lateráni (XII. egyetemes) Zsinat óta tilos volt szentszéki engedély nélkül megadóztatni a papságot, amit Bonifác *Clericis laicos* kezdetű bullájában (1296) megerősített, mire Fülöp megtiltotta a nemesfémek kivitelét Franciaországból, és így lehetetlenné tette az egyházi adó befizetését francia területről. Még ebben az anyagi kontroverziában is leképeződik a küzdelem természete: a felek nem a saját szférájukban söprögetnek, hanem a másik fél cselekvőképességét igyekeznek ellehetetleníteni, vagyis "a középvonalon át" cselekszenek.

joghatóságot igyekeztek kölcsönösen *bizonyítani*, egyszerűbben fogalmazva, egymás feje fölé lícitáltak.

Az Unam sanctam bullában valójában az abban a korban elterjedt véleményeket, tanokat gyűjtötte a pápa egy csokorba, és adta ki az egyházkormányzat igényeiként. A két kard elméletet tehát *nem minősíthetjük úgy*, mint az egyház hivatalos tanítását az egyházi és a világi hatalom természetéről, ill. azok viszonyáról⁴³⁶. Az egyház részéről kiadásának ideje óta nem is tekintették annak, vagyis nem teológiai természetű tanítás⁴³⁷, hanem – ahogy Caputo találóan írja – Bonifác pápa kora viharainak pontosan megfelelő tüzes szenvedéllyel válaszolt⁴³⁸. Hermeneutikából tudjuk, hogy auktorok kijelentéseinek értelmezésénél alapvető fontosságú, hogy ismerjük a szövegkörnyezetet, és a kor ill. az adott polémia szokásos tárgyalásmódját. Ebben az esetben is csak így érthető meg ennek a bullának a közvetlen kommunikációs célja. Ez tehát a pápának az egyház javáért tett manővere, *egyházpolitikai természetű* megnyilatkozás. Vagyis maga a pápa sem gondolta azt, hogy az egyházi és világi hatalom két kard elmélet alapján fölrajzolható viszonya megvalósítása rövid vagy hosszú távon cél volna⁴³⁹.

7) Felhozható az avignoni fogság (1305-1377), amikor az egész Szentszék (a pápa és a kúria, tehát az egész egyházkormányzat) Avignonban tartózkodtak. Noha az elnevezés erőszakot sejtet, nem volt szó harcról, hanem a pápák egyszerűen úgy ítélték meg, hogy az itáliai politikai helyzet olyan, hogy az egyházkormányzatnak így biztonságosabb. Ebbe az is belejátszott, hogy a francia királyok befolyása nagy volt a bíborosi kollégiumban, s így sorra francia barát pápákat választottak⁴⁴⁰. 1350-től a pápák már vissza akartak menni Rómába, de ekkor egyrészt a francia király már valóban igyekezett ezt nyilvánvalóan hatalmpolitikai célból hátráltatni, másrészt az itáliai helyzet egyre rosszabb volt. Nem is voltak túl erős egyéniségek. Végül 1377-ben XI. Gergely kezdte el a kúria visszaköltöztetését Rómába.

Az avignoni fogságból a következő tanulságokat lehet levonni: 1) nem szükséges harci cselekmény ahhoz, hogy az egyházkormányzat biztonságpolitikai értelemben súlyos

⁴³⁶ Egyébként szokás ezeket az egyházi megnyilatkozásokat konkrét hatalmi célkitűzéseként értelmezni. Így tesz Ádám Antal is, aki konkrét egyházállamisági törekvést lát a kor pápáinak nyilatkozataiban. Valószínűleg úgy olvassa ezeket a dokumentumokat, mintha mai jogforrásokat olvasna. "[állam és egyház viszonyának sok változata alakult ki] Gondoljunk különösen a bizánci államegyháziságra, [...] a frank, az angol és a skandináv államegyháziságra, a VII. Gergely és VIII. Bonifác által meghirdetett és megvalósítani törekedett egyházállamiságra [...]" ÁDÁM A., *Az Alkotmánybíróság egyházakkal kapcsolatos határozatai*, in BITSKEY B. (szerk.), *Tíz éves az Alkotmánybíróság*, Budapest, 2000, 125.

⁴³⁷ Manapság hallani, hogy a *Dominus Iesus* kezdetű, a Hittani Kongregáció által nem régiben kiadott dokumentum hivatkozza a két kard elméletet. A dokumentum 51.-es lábjegyzetében valóban találunk az Unam sanctam bullára hivatkozást, csak hogy az nem a két kard elméletéről szóló szakaszra utal, hanem az előtte lévő szakaszra, ami az egyház egységéről szól. Vagyis nem a DS 873-874-et hivatkozza, hanem a DS 870-872-t. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Dominus Iesus*, Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalitate salvifica, 2000. VIII. 6., in AAS 92 (2000) 742-765.

⁴³⁸ CAPUTO, G., *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno I*, Padova, 1987, 129. Kár, hogy utána többször úgy utal a bullára, mintha szóserint értené kijelentéseit.

⁴³⁹ Canning is kétli, hogy – ahogy ő fogalmazza – hierokratikus módon kellene értelmezni, bár nem foglal állást egyértelműen, hogy mi is a véleménye. CANNING, J., *A középkori politikai gondolkodás története. 300- 1450*, Budapest, 2002, 158-160.

⁴⁴⁰ Az egész úgy kezdődött, hogy a Bordeaux-i érseket választották meg pápának (az V. Kelemen nevet vette fel) Lyonban. Pápát bárhol lehet választani. Igen képzett, de befolyásolható egyéniség volt, valamint francia. Mivel Itáliában harci cselekmények folytak, mindjárt Avignonban is maradt.

befolyás alá vonható legyen, 2) az egyházkormányzat kormányzás-technikailag ebben az időszakban gyorsan fejlődött, a kuriális hivatalok bővültek, és – az akkor legkorszerűbb – francia mintájú központosítás ment végbe az egyházban, sőt, a kormányzat eltartása egyre több pénzbe került, ami az egyetemes egyháznak egyre nagyobb terhet jelentett, 3) a Szentszék nincs Rómához kötve⁴⁴¹, gyakorlatilag a világon bárhol letelepíthető volna, ami az egyház számára igen nagy szabadságot (menekülési utat) jelent. Az avignoni fogság nyilvánvalóan a *világi fél erejét* mutatja.

A paritás elve – és gyakorlata

A nemzetközi politikaelmélet a pápa - császár kettős hatalom modelljét a középkori univerzalizmus fogalmával írja le. Ez a struktúra a valóságban azt a szemléletet, meggyőződést fejezi ki, hogy az ember életét két, egymással egyenrangú szféra fedi le teljesen: a szakrális és a profán. Jellemző, hogy ez a szemléleti kérdés a középkorban főleg politikai formában vált a mindennapok részévé⁴⁴², amennyiben a világi és az egyházi hatalom politikai természetű küzdelemben igyekezett egymás között kialakítani / megtartani a *szakrális és a profán szféra közötti kiegyensúlyozott megosztást*. Ez az elv a középkorban – nézetem szerint – *dinamikus egyensúly módjára* volt meg. Ez azt jelenti, hogy tisztán valószínűleg soha nem teljesült, mert az egyik fél mindig előnyben volt a másikkal szemben, de hosszú időtávon nagyjából mégis jelenlévőnek tekinthetjük⁴⁴³. A dinamikus egyensúlyt úgy képzelhetjük el, hogy az egyik fél, *amelyik* politikailag *éppen erősebb volt, aszimmetrikus* – a szimmetria határvonalon túlnyúló – *igényt* jelentett be. A politikai helyzet fordultával a másik fél tett túlzott követelést⁴⁴⁴.

Ez a gyakorlat *elsősorban (hatalom)politikai természetű küzdelem* volt, amit az egyház időről időre megpróbált jogi síkra terelni. A probléma jogiasítása néha jobban, néha kevésbé sikerült, de a vita jogiasabb megnyilvánulásaiban (korai konkordátum, nyilatkozat háború) is csak formailag vált jogivá, a vita valódi természetét tekintve alapvetően politikai maradt. *Látszólag* az emberi élet szakrális és profán szférái fölötti kizárólagos döntéshozói diszpozícióért (jogi terminológiával joghatóságért) folyt a küzdelem, szerintem azonban *valójában* – miután mindenki úgy szocializálódott, hogy ez volt a természetes⁴⁴⁵ – a

⁴⁴¹ A pápa persze ilyenkor is a római egyházmegye megyéspüspöki székét tölti be, csak éppen biztonsági okok miatt huzamosabb ideig távol van. A jogi főalakzat ugyanis a római püspöki hivatal. Vagyis: *aki a római egyházmegye püspöke* (s mint ilyen, Péter utóda), *annak feladata* a világegyház összetartása is.

⁴⁴² Jóllehet e küzdelem fontos színtere volt a jogi vita, és a mindennapi ember is akkor találkozhatott e kettősség valóságával, amikor peres ügyében nem volt világos, hogy a konkrét kázus melyik jogrend hatálya alá tartozik. Ld. részletesebben *Az európai ius commune* alcímet (194. oldal).

⁴⁴³ "A két hatalom viszonyát [...] egy végső egységben próbálták meghatározni vagy *hatáskörüik* viszonylagos *elkülönítésével*, vagy *valamelyik felsőbbségének elismerésével*." PACZOLAY - SZABÓ, *A politikaelmélet rövid története*, Budapest, 1984. 28.

⁴⁴⁴ Az az elv, hogy a két hatalom egy végső egységben van egymással (ezt fejezi ki a 'keresztény univerzalizmus' kifejezés), a politikai küzdelem tekintetében irreleváns, hiszen a politikai küzdelem ezen a "végső egység"-en mint rendszeren *belül* játszódik, és ott nyilván nem érv vagy hatótényező. Ez a végső egység inkább szemléletként, világlátásként értelmezhető, s így inkább filozófiai, társadalom-szemléleti tekintetben releváns kategória, semmint politikailag vagy a külügyi aktorok közötti tevékenység szempontjából.

⁴⁴⁵ Finer a kormányzatok történetét teljesen a világi kormányzatok történeteként értelmezi, és az egyházi struktúra gregoriánus reform idején történt megerősödését szinte katasztrófa jelleggel írja le (idézve az ismert középkor-értelmezőt, Richard Southern-t). A gregoriánus reform következményeinek kiszínezett leírása után

dualizmust és a nagyjából a gelasiusi vonalon lévő határt nem kérdőjelezték meg komolyan.

A világi fél érvelése

Láttuk, hogy a konstantini időszakban a császárság emelte föl magához az egyházat mint jogilag értelmezhető institúciót, és a cezaropapizmus formájában felügyeletet gyakorolt fölötté. Noha az egyház – a korábban is, ti. kezdettől meglévő teológiai önállósági elve alapján – ellenállást tanúsított, a világi fél prevalenciája egyértelmű volt. A gelasiusi nyilatkozat (494) a gyakorlat szempontjából tehát újítás volt, a teologikum szempontjából pedig endemikus. Ha tehát politikai gyakorlat szempontjából nézzük, akkor a világi fél egyházi fölött léte a régebbi, ha a teológiai szempontjából, akkor a kettő elválasztása a régebbi. Amikor a iustinianusi kodifikációban erről explicit – és később igen tekintélyessé vált – joganyag fogalmazódott meg, az a császári tradíciót erősítve, a világi fél prevalenciáját tartotta természetesnek. Később, a felújított császárságok politikailag szintén a konstantini gyakorlatra hivatkoztak, jogilag pedig a iustinianusi kodifikációra. Az egyházi fél a teológiai evidenciából indult ki, és arra épített, amit először Gelasius fogalmazott meg⁴⁴⁶. A politikatörténeti *alapállás* tehát a világi fél szempontjából inkább felülről jövő, az egyházi fél szempontjából pedig dualista. Valószínűleg ezért fogalmaz úgy – a XI. századi helyzetet elemezve, és annak a játszmának a viszonyrendszerében fogalmazva – Canning, hogy a Henrik-féle megközelítés a hagyományos, a gregoriánus pedig az újító⁴⁴⁷. Valóban, politikatörténetileg ez a helyzet, és ő ilyen kiindulásból gondolkodik. Ezért hozzá is teszi, – és a saját perspektívájából igaza is van –, "[a gregoriánus, vagyis az egyházi] játszotta a katalizátor szerepét a két hatalom folyamatos szétválasztásában, és hosszú távon hozzájárult a királyság szekularizációjához azáltal, hogy *megfosztotta a királyt papi tulajdonságaitól*"⁴⁴⁸. Így is lehet mondani, bár az egyház számára *soha* nem volt elfogadható, hogy a világi hatalomnak bármilyen szakrális karaktere legyen. Az, hogy az egyház részéről ez *időben fokozatosan fejtődik ki* (ha valami, akkor a teológiai *explicáció* dialektikus természetű), nem jelenti azt, hogy annak tudata, és így igénye ne lett volna meg korábban is.

Noha a politikatörténeti alapállásból "a világi fél erőssége ősbibb", és a világi oldal erre – ahogy láttuk – hivatkozott is, mégis, azt gondolom, hogy az V-VI. századtól annyira endemikus az egyházi fél jelenléte, és így az, hogy az egyházi fél *is* tematizálja a helyzetet, hogy végülis *aktív, a helyzetet itt és most tematizáló aktorokként* a kortársak nagyjából

azonban igen pontosan jegyzi meg: "[...] az Egyház [...] a királysághoz hasonlóan része volt a feudális rendszernek, de nem volt abból való. Egymásnak antitestei [antibodies] voltak [...], és a feudális rendszer volt, ami őket szimbioziszba hozta. [...] Ahogy a területi urak területi alapon osztották a király joghatóságát, úgy az Egyház mindkettőt osztotta funkcionális alapon." Ez nagyon pontos megfogalmazás. FINER, S., E., *History of Government From the Earliest Times. II.*, Oxford, 1999, 893-894.

⁴⁴⁶ Gelasius előtt az egyház soha nem volt olyan helyzetben, hogy képes lett volna ilyen nyilatkozatot tenni, tehát ahogy történelmi, politikai lehetősége volt rá, igen gyorsan explicitálta igényét.

⁴⁴⁷ CANNING, J., 152.

⁴⁴⁸ Igaz, IV. Henrik teoretikusainak valóban volt szakrális aspirációjuk: az 1111-es *Orthodoxa defensio imperialis*-ban kifejtették, hogy a császár a *caput ecclesiae*, az egyház feje, ami a bizantinus forma nyílt követelése. CANNING, J., 152.

egyenrangú feleknek tekintették őket. Márpedig az egyes helyzeteket elemző, a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából – és a hermeneutikai szabályok figyelembevételével – gondolkodó elemzőként az adott szituációban játszott szerepeket kell szem előtt tartanom. Így működőképes modellnek tartom a középkori univerzalizmus kettős, pápa - császár modelljét, és az egyoldalú nyilatkozatokat (pl. *Dictatus papae* vs. *Orthodoxa defensio imperialis*) az aszimmetrikus igények politikai játszójaként értelmezem, és nem valódi, hosszú távú követeléseként.

Az egyházi fél érvelése

Láttuk, az egyház *teológiai* ill. *társadalomfilozófiai* meggyőződése kifejtésére *jogi* eszközrendszert használt. Az, hogy az egyház jogi eszközrendszert használt, nem jelenti azt, hogy szem elől tévesztette volna, hogy a *játszma politikai* természetű. Ez az egyháznak nem jelent nehézséget, mert "tudja" az anyag és a forma szétválasztásának elvét, hiszen a teológiai munka során sokat kell alkalmaznia. A kor kutatói viszont ennél statikusabban gondolkoznak.

A szerzők egy csoportja (pl. Caputo és Canning) ugyanis abból az alapállásból viszonyulnak a szimmetria határon túligénylő egyházi megnyilatkozásokhoz, hogy azok *hierokratikus világ-berendezkedést* állítanak⁴⁴⁹, tanítanak, követelnek – merthogy ez olvasható bennük –, vagyis valójában ez az egyház igénye. Annak, hogy ezeket a megnyilatkozásokat ezek a szerzők ennyire statikusan, szó szerint értelmezik, hogy jogiasan ill. történetesen gondolkoznak⁴⁵⁰. Úgy olvassák ezeket a dokumentumokat, mintha törvények (norma, decretum) volnának, és feltétlen engedelmességet követelnének, mint általában a törvények.

Canning azt mondja, hogy az egyházas, dualista (elválasztó, gelasiusi) felfogással az a baj, hogy a hierokratikus és a dualista felfogás nem zárják ki egymást. Ezért szerinte a dualizmus mint fogalom, és mint modell nem meggyőző, mert mindig keveredik a hierokratikus felfogással⁴⁵¹. Szerintem ez nem csoda. A *dualista modell* ugyanis ebben a "hosszú tárgyalás" módjára elképzelt csatában az egyház *valódi követelése*, a hierokratikus felfogás pedig az a túligény, ami tárgyalástanilag egyértelmű, hogy arra való, hogy a valódi igénynek "helyet csináljon". Így tehát ez egy jogi vita módjára lefolytatott politikai vita, amiben az egyház az egyébként filozófiai - teológiai alapon álló követelését előadja / védi.

Ha tehát a nemzetközi kapcsolatok tudomány gondolkodásmódja szerint, vagyis a jogászoknál és történészeknél dinamikusabban értelmezzük az elemzett egyházi megnyilatkozásokat (is), és úgy tekintjük a csatát, mint egy hatalmak közötti (ma úgy mondanánk, hogy nemzetközi) *dinamikus egymásra licitálás játszóját*, akkor az egész jelenség egyszerűbbé, megmagyarázottabbá válik. Például jobban értjük, hogy az egyház ezeket a kifejtett nézeteket – akkor és később – miért nem tekintette teológiailag definiált

⁴⁴⁹ Hierokratikus világ-berendezkedés: az a szerkezet, hogy a világot Isten úgy irányítja, hogy minden hatalmat az egyháznak adott, és abból az egyház a világi hatalomnak átadja a neki átadható részt. Vagyis az egyház a világi hatalom fölött van.

⁴⁵⁰ Noha Canning az előszóban kifejti, hogy politikai alapon gondolkodik.

⁴⁵¹ CANNING, J., 139.

megnyilatkozásoknak (mert jogilag érvelő, de *politikai / tárgyalástani természetű* megnyilatkozásoknak tekintette őket). Az is világosabb, hogy az uralkodók miért nem jogi úton fejtették ki ellenérveiket (mert egyrészt a kortársak tisztában voltak vele, érezték, hogy a vita politikai természetű, másrészt tudták, hogy nekik politikailag az a leghatékonyabb, ha az erő nyelvén válaszolnak⁴⁵²). Végülis az értelmezés nehézségei akkor oldódnak meg, ha nem jogi, hanem a nemzetközi kapcsolatok diszciplína szemével tekintjük az eseménysort.

Mindez azt jelenti, hogy ha egy-egy fél egy-egy esetben ilyen vagy olyan konkrét argumentációt (jog, hadsereg) is használt, az az argumentáció számára csak eseti és eszköz-szerű volt, s így a *küzdelem természetét vagy a küzdelem megvívásának természetét* alapvetően nem határozta / változtatta meg. Így *nem ment végbe* az a változás, mellyel a téma *tárgyalásának módja* valamilyen tudomány vagy szabályozó rendszer alapján álló *szabályozott küzdelem formájába* ment volna át. Vagyis szabályozatlan maradt a küzdelem, végső soron politikai. Ez a "szabad fogású birkózás" az egyház számára soha nem előnyös, mert ilyenkor általában – előbb-utóbb – a durvább eszközök használata kerül előtérbe. Márpedig a hadi eszközök az egyház számára szóba se jöttek, mert azok kizárólag a helyi világi hatalom kezében voltak (ami rendjén is van).

Az egyház tehát azért pont a jogi formát igyekezett előtérbe tolni, mert a küzdelem domesztikálásának ez lett volna az egyház számára legelőnyösebbnek tűnő módja. Ahogy a nemzetközi politikaelmélet fogalmazza, a nézeteltéréseket olyan terepre kell vinni, igyekezni kell ott megvívni, ahol én vagyok az erősebb vagy legalábbis van reményem lépést tartani. Ez – a fentieknek megfelelően – persze nem jelentette azt, hogy a probléma jogi természetű lenne, csak azt, hogy az egyház számára ez az eszköz volt a legelőnyösebb (az ismertek ill. elérhetők közül), s így *érdemes volt* a probléma megfogalmazását ilyen *formában* előadnia. Vagyis amikor az egyház jogi módon érvel, nem jelenti azt, hogy a témát jogi természetűnek tartaná (a jog eszköz-szerű). A világi felekkel nem lett volna könnyű ezt a problémát saját természetének megfelelő filozófiai, antropológiai, stb. argumentációval megtárgyalni, és közben a nekik kézenfekvő hadi eszközöktől mint érvelésmódtól elterelni a figyelmüket. A jog tehát egy forma, egy nyelvezet, amin egy nem jogi természetű témát (is) ki lehet tárgyalni⁴⁵³ olyan féllal, aki *szintén ért* a joghoz. A jog mint köztes nyelv, használatának feltételrendszere adott volt, hiszen a római jog mint jogi gondolkodási mód mindkét fél számára ismert volt, ráadásul ez az eszközrendszer a XI. századtól kezdve gyorsan fejlődött, divatosná vált. A jogiasítás azonban csak részben sikerült, s így a téma *alapvetően mégis hatalompolitikai* természetű játszma maradt.

Később, a szuverenitás eszme kialakulása után az egyház és a világi felek közötti kapcsolattartás természetes formája az egyházi és a világi jogrendek között konkordátumokban létrehozott kollíziós jog lett. Vagyis végülis – igen hosszú távon –

⁴⁵² Az Orthodoxa defensio imperialis a kevés jogi érv közé tartozott, valójában a világi fél tevékenységét az investitúra probléma egész időszakában serény politikai szervezkedés jellemezte a Német-Római Birodalmon belül.

⁴⁵³ Olyan hatékonysággal, amit a nem a legadekvátabb eszköz volta megenged.

sikerült a témát a jog síkjára terelni. Ma már ezt tartjuk a probléma tárgyalásának adekvát és *kizárólagos tárgyalási módszerének*, s így ez a szabályozó rendszer képes is a témát szabályozni⁴⁵⁴.

Ebben a politikai harcban sokat segített az egyháznak az az adottsága, hogy abban az időben volt egy olyan dependens terület, ami fölött a pápa világi uralkodó módjára diszponált. A Pápai Állam – nézetem szerint – *egyrészt* határozottan nagy szolgálatot tett az egyháznak, mert nagyban emelte az egyházi fél mint nemzetközi politikai aktor tárgyalási erejét (jöllehet ez a hozadék csak az itáliai helyi villongásokkal szemben játszott szerepet), hogy ebben a politikai koordinátarendszerben mozgó küzdelemben felszínen maradjon, *másrészt* viszont ez a folyamat hozzájárult ahhoz, hogy az egyház "megszokta" ennek – az egyébként az egyház természetéhez nem igazodó – "tárgyalási érvnek" a birtoklását. Általa az egyházkormányzat még egy *nyelvet*, kommunikációs *formát* sajátíthatott el, ti. a *területi politikai aktorok nemzetközi kommunikációjának*, küzdelmének tárgyalási formáját.

Az egyház számára azért sem előnyös, ha a világi felekkel való tárgyalások politikai síkon mozognak, mert ebben a műfajban nagy agilitásra és – még átvitt értelemben is – nagy harckészségre van szükség. Az egyház számára előnyösebb az állandóság és a nyugalom, mert a tanító és megszentelő tevékenység és az erre a célra optimalizált intézményrendszer politikai harcokban túl sebezhető⁴⁵⁵. A politikai harchoz nagyon jól kell ismerni a helyi viszonyokat, és – tekintve az egyház univerzális voltát – ennyire sok politikai küzdőtéren (még egészen kiváló egyházi diplomáták is) nehezen hadakoznak szimultán. Ez az oka annak, hogy az egyház igyekezett igényeit egyre inkább jogi formában megfogalmazni.

3.2.2. Teoretikus reflexió: a független külügyi tevékenység és a *raison d'église*

Az előző történeti elemzés során azt tekintettük át, hogy az egyház milyen külügyi tevékenységet folytatott a Római Birodalom bukásától a szuverenitás elméletek kialakulásának időszakáig. A vizsgálat során láthatóvá vált, hogy hogyan tudatosult fokozatosan a *raison d'église*.

Az egyház külügyi tevékenysége

Azt láttuk, hogy az egyház a Római Birodalom bukása után, a gyakorlatban – a helyzetre válaszolva, és élve azzal az adottságával, amit a konstantini korban végbement

⁴⁵⁴ Ami persze nem változtatja meg azt a tényt, hogy a téma *valódi és sajátos* tárgyalási síkja a filozófia, antropológia, stb. De hát a kánonjogban is vannak olyan normák, amik isteni jogot kanonizálnak, mégpedig azért, hogy az egyházi bíróságokon ne kelljen teológiai vitákat folytatni. Tehát a jog, mint az egyes problémáktól idegen, de azok megoldásának folyamatát alkalmasan szabályozó rendszer az egyházban és a világi szisztémákban is endemikus.

⁴⁵⁵ Vagy ha a hatalompolitikai küzdelemre át-optimalizálják az egyházi intézményrendszert, az a tanító - megszentelő tevékenység végzésére előnytelen hatású.

intézményesedésével vett fel – kezdett külügyi tevékenységet végezni. Vagyis nem elméleti jelleggel, nem is programszerűen, hanem a gyakorlatban, a hatalmi gócpontok közötti küzdelemben kezd ilyen tevékenységet folytatni. A *raison d'église* olyan *koncepció*, ami e helyzet felismerése következményeképpen, másodlagosan tudatosult (*corollarium*), és a beindult *külügyi tevékenység* – hasznos voltának felismerése után – *megtartására, jobb kezelhetőségére* hozták létre. E koncepció célja, hogy az egyház külügyi tevékenységét mint önmagában értéket mint megtartandót tudatosítsa, az arról való stratégikus gondolkodást adekvát célrendszer felépítésével segítse. A *raison d'église* teoretikus reflexiójánál érdemes ezt a tényt felhasználni, és a *raison d'église*-t az *egyház külügyi tevékenysége természetéből* levezetni (mert annak segédfogalma).

Vagyis az egyház külügyi tevékenysége definíciójából indulunk ki. Ezt a *történeti elemzés során talált elemekből* elégséges módon összeállíthatjuk.

Az egyház külügyi tevékenysége definíciója:

- a) Az általános kifelé irányuló aktivitás azon (specifikált) része, mely
 - b) a mindenkori általános külügyi módszertan eszköztárával
 - c) az tanítás egységességét és az egyház egységességét igyekszik elérni.
- ad a) A külügyi tevékenység az egyház kezében *eszköz-szerű*, vagyis az általános kifelé irányuló aktivitás szférájának teljes egészében *a szolgálatára van*⁴⁵⁶. A két szféra természetében való különbség miatt pedig a köztük lévő oda-vissza hatás – értelemszerűen – szinte teljesen egyirányú.
- Mivel a külügyi tevékenység az általános kifelé irányuló aktivitás egyik specializált szabadsági foka, annak *teljes egészében részhalmaza*, így az határozza meg a külügyi tevékenység egyházban *elfoglalható helyét, szerepét, általános feladatát*.
- ad b) A feladatok, az igények támasztása továbbra is a szakrális szférából jön (a tanítás egységessége és az egyház egységessége), a végrehajtás pedig emberi módszertanú. Vagyis ugyanazt a szakrális természetű feladatot végzi, kisebb, speciálisabb tevékenységi körben, specializáltabb, ti. külügyi eszköztárral. Abban a tekintetben tehát, hogy a külügyi tevékenység is szakrális feladat-adáson alapul – az egyház bármely más tevékenységéhez hasonlóan –, szintén szakrális tevékenység.
- Ebben az esetben a tevékenység specifikációja azt jelenti, hogy az egyház külügyi tevékenysége a mindenkori (éppen korszerű) általános külügyi módszerekkel dolgozik. A Római Birodalom bukása után éppen az tette szükségessé ennek a tevékenységnek a beindítását, hogy a külvilág ezt a "nyelvet" értette. Megfordítva: az egyház minden korban figyeli az általános külügyi tevékenység módszereit, és – szűrőn keresztül – adaptálja azokat.
- ad c) Az, hogy a külügyi tevékenység az általános kifelé irányuló aktivitás egyik specializált szabadsági foka, annak teljes egészében részhalmaza, egyszersmind azt is jelenti, hogy *a működés, a napi munkamegosztás szintjén* rendszertanilag egymással nem input-output (hierarchikus) viszonyban lévő rész-rendszerek, vagyis

⁴⁵⁶ Ld. az általános kifelé irányuló aktivitás kategóriájának bevezetését a 46. oldalon.

az általános aktivitás nem ad a napi gyakorlatban feladatot a külügyi tevékenység számára, hanem a külügyi tevékenység saját hivatástudatából elvégzi az *általános kifelé irányuló* aktivitás előtt álló *feladatok* (a tanítás egysége és az egyház egysége) *azon részét*, melyek a *külügyi eszközrendszer segítségével* és módszereivel *hatékonyan* végezhetők. Így a külügyi tevékenység feladat és célrendszeréről – első olvasatban – azt lehet mondani, hogy az az általános kifelé irányuló aktivitásával teljesen megegyezik. Kettejük napi működésbeli viszonyát nem az utasítás vagy a feladat kijelölés jellemzi, inkább a feladatok felosztása és ellátásuk koordinációja.

- Ahogy látszik, az, hogy a külügyi intézményrendszer adott helyzetben végülis a feladatok mely részét végzi, a külügyi eszközrendszer saját tulajdonságai által determinálódik. Tehát alulról fölfelé.

Alkalmazva, amennyiben az általános kifelé irányuló aktivitás feladatköréből *a külügyi tevékenység kimetszi, kiválasztja azt a részt, amit el tud látni*, akkor meg lehet fogalmazni az általános aktivitás célrendszeréből *ugyanekkor kimetszett*, és *ennek az eszközrendszernek adekvát rész-célrendszerét* is⁴⁵⁷. Ez a rész-célrendszer a *raison d'égglise*.

A *raison d'égglise*

Az egyház külügyi tevékenységnek közvetlen célját a külügyi tevékenység *természetéből kiindulva* keressük. Ha valamely entitás külügyi tevékenységet folytat, vagyis külügyi aktor, akkor olyan résztvevője a világban történő eseményeknek, mint aki képes saját maga meghatározni cselekvésének irányát, tehát nem függ más entitástól. Vagyis a *külügyi tevékenység* mint *eszköz* és a *függetlenség* mint *tulajdonság* szoros kapcsolatban vannak egymással. Amely entitás független, az

- 1) képes meghatározni a kint és a bent határát és e határt a külsőkkel szemben védeni, tudatosan diszponálni saját határa fölött, és
- 2) képes más függetlenekkel szemben a *külügyi tevékenységnek* nevezett cselekvésmódra.

Ez visszafelé is igaz, ha egy entitás külügyi természetű cselekvésmódot képes gyakorolni, azzal a többi független olyan viszonyban van, úgy kezeli, úgy fogadja el, mint egy függetlent. Amikor az egyház azt a gyakorlatot folytatja, hogy *ilyen módon vesz részt* a független aktorok közötti életben, akkor a *függetlenség* (külügyi természetű) *tulajdonságát gyakorolja* (ez a függetlenség tehát az egyház külügyi tevékenysége *közvetlen* következménye, amikor pedig ezt a tevékenységet tudatosan használja, akkor a *közvetlen célja*). Ez a függetlenség-cél a *raison d'égglise*.

Ezek után kiegészíthetjük a külügyi tevékenység definícióját:

A **külügyi tevékenység** az egyház általános kifelé irányuló tevékenysége olyan részműködése, ami a *minden hatalomtól való függetlenség* lehetőségét nyújtja az

⁴⁵⁷ Hiszen ha a gyakorlatban adódott a külügyi tevékenység, és nem teoretikusan állították elő, akkor a valóságban is *így, ilyen hatásmechanizmussal* épülhetett be az egyház életébe.

egyháznak, ennek biztosítását vállalja⁴⁵⁸, és ezzel a *hozadékkal segíti elő* az egyház általános kifelé irányuló aktivitása eredményességét.

Megjegyzések a definícióhoz:

1) A 'minden hatalomtól való függetlenség igénye' (auctoritatem superiorem non recognoscens) kifejezést használja G. Arangio Ruiz⁴⁵⁹ is, aki azt mint az egyház "természetes és veleszületett igényét és képességét" jellemzi. Itt a 'veleszületett'-et természetesen a természetjogi terminológia részeként kell érteni – és nem történetileg vagy szószerint, hiszen az alapításkor ilyen témáról szó sem volt – vagyis úgy, hogy 'tőle elválaszthatatlan', 'neki kijáró', 'természetéhez tartozó'.

2) Ebben a definícióban jól látszik (azt írtam, hogy "lehetőségét nyújtja"), hogy a minden hatalomtól való függetlenséget én nem mint az egyház természetéből eredő tulajdonságát exponáltam (ami önmagában még nem jelenti azt, hogy azzal ne értenék egyet), hanem úgy exponáltam, mint a külügyi tevékenység végzéséből eredő, az élet fölkínálta, a gyakorlatban felvett, megszerzett, gyakorolt tulajdonságát. Ez a logikai művelet ennek a dolgozatnak a szemléletéhez alapvetően hozzátartozik. Ugyanis itt nem jogi szemlélettel igyekszem az egyház nemzetközi tevékenységét megközelíteni, – ahol sok múlik azon, hogy az ember milyen szemlélettel áll az egyházhoz mint létezőhöz, minek tartja, hogyan definiálja, stb. –, hanem az egyház által a történelem folyamán gyakorolt tevékenységből, azok formáiból, az ezekben az önvédő mozdulatokban implicite megfogalmazódó igényekből és az elért eredményekből közelítem meg a kérdést. Itt lehet látni, hogy a dolgozat a *nemzetközi kapcsolatok tudomány szemlélete* alapján áll. Külpolitika-történeti megközelítéssel vizsgálom történeti tényeket, amiből aztán külpolitika-elméleti módon elvonatkoztatásokat végzek. Ez a szemlélet tehát az egyház mint külügyi szereplő *cselekvéseit* figyeli, és az abban megfogalmazódó igényeket igyekszik kifejezni. Világos, hogy ebből a nézőpontból a jog másodlagos (vagy még többedleges) szempont, segédtudomány.

Ennek a megközelítésnek vannak előnyei. Előnye, hogy nem követeli meg *sem* az egyház szigorúan vett nemzetközi jogi szemléletét, de az egyház saját öndefiníciója szerinti értelmezését *sem*. Ezek ugyanis egymást – úgy tűnik – kizárják⁴⁶⁰. Így alkalmas arra, hogy az egyház cselekvéseit érthetővé tegye olyanok számára is, akik a cselekvéseket *meg akarják érteni*, de *nem akarják* az egyházat az egyik vagy a másik szemlélettel tekinteni. Ezáltal ennek a megközelítésnek sokkal szélesebb elfogadhatósága (érthetősége) van, mint a jogi megközelítésnek. Jól mutatja, hogy a külügy-elmélet mennyivel nagyobb horizontú vizsgálati szemlélettel dolgozik, mint a nemzetközi jog⁴⁶¹.

3) Én ezt a *függetlenség-célt* – az állami terminológiából kölcsönzött kifejezéssel – RAISON D'ÉGLISE-nek nevezem. Államcél nélkül külügyi tevékenység végzését nagyon

⁴⁵⁸ Mert ez az ennek az eszközrendszernek adekvát cél.

⁴⁵⁹ ARANGIO RUIZ, G., *Stati e altri enti*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XVIII, Torino, 1977, 155 skk., és ID, *Note sulla personalità della Santa Sede*, in BARBERINI (szerk.), *La politica internazionale della Santa Sede 1965 - 1990*, Napoli, 1992, 25 skk.

⁴⁶⁰ Ez nem biztos. Lehet, hogy nagy munkával ki lehet küszöbölni az ütközéseket.

⁴⁶¹ Ez természetes is, hiszen a nemzetközi jog történetileg is derivátuma a nemzetközi kapcsolatok gyakorlatának.

nehéz elképzelni, hiszen a külügyi tevékenység mindig ebből mint alapvető céltételezésből indul ki, és ehhez tér vissza, az egyes résztevékenységeknek pedig ez ad állandó iránynormát. Ugyanígy, az egyház külügyi természetű tevékenysége is együtt járt egy célrendszer kidolgozásával, kijelölésével, ami annak segítségére van. Ahogy a történeti elemzésben láttuk, a külügyi cselekvés a helyzetből adódott, a *raison d'égglise* pedig az egyház külügyi tevékenységéről ez után beinduló racionális gondolkodás eredménye. A *raison d'égglise*-nek az egyház külügyi tevékenysége számára *ugyanaz a szerepe*, mint a *raison d'état*-nak az állami külügyi tevékenység számára.

Ezek után megfogalmazhatjuk a *raison d'égglise* definícióját. A *raison d'égglise* (minden hatalomtól való függetlenség):

- a) Az egyház külügyi tevékenysége *eszközrendszerének adekvát, elérhető, közvetlen célja*⁴⁶²,
- b) ami egyszersmind az egyházi *külügyi tevékenység* mindenkor *orientációs pontja, doktrínája*.

Alexander Wendt írja, hogy *”érdek-identitás nélkül nincs motivációs erő, érdek identitás nélkül nincs irány.”*⁴⁶³ Amennyiben konzisztens egyházi külügyi tevékenységet feltételezünk (látunk bele az adatokba) adott időben körkörösén, a kívülállókkal szemben, ill. a történelem során szintén, akkor szükséges, hogy találjuk egy plauzibilis külügyi doktrínát. Ez fogja magyarázni a külügyi tevékenység konzisztenciáját, ehhez képest magyarázhatjuk majd az idők során bekövetkező kisebb-nagyobb irányváltásokat, az intézményi változtatásokat is ennek a doktrínának az erősítésére / szolgálatára irányuló kiigazításokként fogjuk magyarázni. Így a *raison d'égglise* az egyházi külügyi tevékenység szemléletének és magyarázatának kulcsfogalma lesz.

A hipotézis bevétele

Ennek a teoretikus fejezetnek a végén azért nincs szó az hipotézis bevételeéről, mert ez alapján az hipotézis alapján gondolkodunk még a következő – a szuverenitás külső oldaláról szóló – fejezetben is⁴⁶⁴. A bevételeát majd ott, együtt lehet ellenőrizni.

⁴⁶² Ez itt egy elméleti elemzés, tehát az, hogy "közvetlen" cél nem jelenti azt, hogy az egyes szerződések erről szólnának.

⁴⁶³ WENDT, A., 231.

⁴⁶⁴ Az hipotézis egyébként az volt, hogy "az egyház a történelem folyamán *törekedett rá*, hogy a rajta kívül álló hatalmakkal *egyenrangúként tárgyaljon*". Ezt a tendenciát pedig végig, az egész történeti elemző fejezet folyamán szépen végigkövethettük.

3.3. A szuverenitás eszme alkalmazása: A szuverenitás külső oldala

A történeti szakaszolás indoklása

Látható lesz, hogy a korábbi Történeti-pozitív elemzés című és a most következő Történeti-pozitív elemzés c. fejezet egymás folytatásai. Ráadásul az egyház bennük elemzett *cselekvésmódja sem tér el* egymástól lényegileg. Azt, hogy a korszakhatárt pont itt húztam meg, egyetlen oka az, hogy az egyház mint külügyi aktor életének *kontextusa ekkor megváltozik*. Márpedig láttuk, hogy az egyház külügyi cselekvései reaktívak (vagyis jellemzően válaszolók és nem kezdeményezők), így a kontextus változásának alapvető hatása van az egyház külügyi gondolkodásmódjára. Ebben a korban *kezdenek a világi aktorok önmagukról mint szuverénekről* gondolkodni – aminek viselkedésmódjukra is hatása van –, amit az egyház is érez, és ezért *erre* a helyzetre reagálva gondolkodik és cselekszik.

A dolgozat saját logikája szempontjából alkalmasnak tűnik, hogy a szuverenitás korának vizsgálatát önálló egységként kezeljem, és a középkori folyamatok vizsgálatától elválasszam. Ezáltal lehetővé válik, hogy a következő fejezetekben a szuverenitás korát az *egyház mint nemzetközi aktor szuverenitásának külső ill. belső oldala szerint* vizsgáljam.

3.3.1. Történeti-pozitív elemzés

- I.) A szuverenitás állításáig vezető út:** Korai abszolutizmusok, püspökök kinevezése, korai konkordátumok; A kései középkor politikai helyzete és annak hatásai; Az aszimmetrikus igények középkori harcának modernizált változata; A történeti helyzet értékelése, a szuverenitás állításának kényszere
- II.) A szuverenitás posztulációja:** Az aszimmetrikus igények középkori harcának modernizált változata; A történeti helyzet értékelése, a szuverenitás állításának kényszere; A szuverenitás állítása általában; Az adaptáció egy példán; Az egyház szuverenitása és a Pápai Állam vége;
- III.) Az egyház szuverenitásának hatása a nemzetközi kapcsolatok diszciplína szemszögéből:** Az egyház helye a nemzetközi életben az abszolutizmus idejében; A XIX. század második felének elválasztási hulláma és annak hatásai; A II. vatikáni zsinathoz köthető változások

Ahogy korábban láttuk⁴⁶⁵, a Római Birodalom összeomlása után nyilvánvalóvá vált, hogy az egyház közigazgatásilag is öntartó, önálló. Ebben az öntartóságban már megvan annak a lehetősége, hogy ez szuverenitássá válhat. Az akkori öntartó működés *de facto kormányzat*. Mivel a középkorban a Grotius utáni értelemben vett nemzetközi jog, ill. a *de facto* létező kormányzatokról szóló elméleti traktátus és kritérium rendszer

⁴⁶⁵ Ld. a *Történeti-pozitív elemzés* c. fejezetet (123. oldal).

(szuverenitás elmélet) még nem létezett, minden kormányzat de facto kormányzatnak tekinthető / tekintendő. Az, hogy a de facto kormányzattól eljussunk a szuverenitáshoz, csak jogelméleti munka és meggyőzően hatékony közigazgatás kérdése.

I.) A szuverenitás állításáig vezető út

Korai abszolutizmusok, püspökök kinevezése, korai konkordátumok

A francia korai abszolutizmusnak nevezett jelenség, ami V. Szép Fülöppel indult, szinte töretlenül vezetett a nagy francia abszolutizmusig. Franciaországban ez a jelenség a korai konkordátumok egy szép példáját eredményezte. X. Leó (1513-1521) I. Ferencsel kötötte meg az 1516. évi konkordátumot⁴⁶⁶, ami az 1448-as Bourges-i *pragmatica sanctio* helyébe lépett. Abban állapodtak meg, hogy a király megkapja a területén lévő legtöbb püspökség és apátság betöltésének jogát. E szerződés a francia forradalomig volt érvényben. A francia abszolutizmus a későbbi korszakaiban is a klasszikus, középkori egyházzal kapcsolatos álláspontot képviselte, hogy ti. igyekezett a területén lévő egyházzal szemben az Európában szokásosnál erősebben diszponálni. Ez a gondolkodásmód az egyháznak azon elgondolásával ütközik, mely szerint az emberek szakrális javának ellátásához *szükséges eszközök*, anyagi javak, stb., birtoklása és felhasználása, azok *szabad kormányzása* az egyház mindentől független kormányzatának, és csak annak vannak alárendelve. Ugyanennek a vitának másik aspektusa, hogy Franciaországban a világi hatalom nem csak az egyház anyagi javait igyekezett megszerezni⁴⁶⁷, hanem *mint szellemi potenciált* is a királyság szolgálatába igyekezett állítani (gallikanizmus⁴⁶⁸). E két célt úgy kívánta elérni, hogy a területén lévő *püspökségek betöltésében* igyekezett minél nagyobb szerepet játszani.

Az egyház anyagi javai és a szellemi potenciál – ahogy korábban láttuk – nem tartoznak azokhoz a tevékenységekhez, melyek az egyház eredeti hivatása részét képeznék. Ezek a szakrális tevékenység ellátásához – adott történelmi körülmények közepette, és adott történelmi előzmények által determináltan – szükséges eszközök, amiket az egyház a szakrális tevékenység ellátásának *támogatására* megtart és véd. Ezek az eszközök ugyan a szakrális tevékenység segítésére *adott korban alkalmas* eszközök⁴⁶⁹, és így szükségesek az egyház működéséhez, azonban sok gondot is okoznak. Ezeket az egyház(kormányzat)nak mint sajátjait kell védenie, világi befolyástól mentesítenie, miközben ezek az anyagi és

⁴⁶⁶ *Concordato con la Francia sotto Leone X*, 1516. I. 14., in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. I. (szerk. MERCATI, A.), Typ. Pol. Vat., 1954., 233-251.

⁴⁶⁷ Az előző történelmi fejezetben láttuk, hogy akadályozták az adó francia területről való kivitelét.

⁴⁶⁸ A gallikanizmussal rokon az osztrák jozefinizmus, ami nemzeti egyház kialakításával való fenyegetőzés nélkül, sőt az egyházkormányzattal való – látszólag – jó kapcsolat mellett igyekezett a Habsburg Birodalomban az egyház szellemi potenciálját az állam szolgálatára felhasználni.

⁴⁶⁹ Pl. az egyháznak jogos igénye, hogy egy iskolát a kor és az adott kultúrkör, nyelvterület, ország általánosan elfogadott színvonalán tudja működtetni, hatóságai funkcionáriusait vagy lelképásztori funkciókat ellátó személyeket az adott korban, adott környezetben ezekhez társadalmilag hasonlítható szerepkörökben dolgozó állami alkalmazottakhoz hasonló szinten tudja fizetni. Ezen elvet Magyarország elismerte az 1. cikkben: *Megállapodás, amely létrejött egyfelől az Apostoli Szentszék, másfelől a Magyar Köztársaság között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdésről*, 1997. VI. 20. in AAS (1998) 330-341.

szellemi javak a lokális világi hatalom számára is hasznosak lennének, s így megvédésük nem könnyű. Tekintve, hogy ezen javak kormányzása nem tartozik az egyház alapvető tevékenységéhez, hanem csak eszköz-szerűek, ezért időleges vagy végleges elvesztésük teológiai problémát nem okoz. Az adott terület szakrális ellátása biztosítását azonban ilyenkor *más alapokra kell helyezni*, ami nyilvánvalóan egy *tranzíciós, átállási válságidőszakot* jelent.

A francia konkordátum egyházi szempontból igen előnytelennek számít. Abban az időben ugyanis a Szentszéknek általában nagyobb befolyása volt a püspökök kinevezésére (kontextuális értékelés). A francia abszolutizmussal való együttélés a Szentszék részéről úgy értékelhető, ha összehasonlítjuk az akkori angliai⁴⁷⁰ és a Német-Római Császárság területén kialakult helyzettel.

Az említett Franciaországgal kötött konkordátum Német-Római Császársággal kötött párhuzama az 1448-as konkordátum⁴⁷¹, melyet később a német fejedelmek is elfogadtak, és 1803-ig volt érvényben. Eszerint a püspöki székeket főszabályként kánoni választással töltik be (szabálytalanság esetén a jog a Szentszékre száll), azon püspökségeket pedig, melyek püspökei Rómában haltak meg, a Szentszék szabadon tölti be⁴⁷². Az, hogy a császárság területén a püspöki székeket jellemzően választással töltik be, azt jelenti, hogy a székek betöltése az egyház sférájában volt. A mai állapothoz képest, amikor a Szentszék szabadon tölti be a székeket, ez – így visszamenőleg – az egyház részéről kompromisszumnak tűnhet. Valójában azonban a történelmi előzmények (elméletileg kánoni választás, de a gyakorlatban a császár gyakorlatilag szabad adományozással töltötte be) után az egyházi fél részére nem tűnik rossz eredménynek. Ez az egyezmény tehát az aszimmetrikus igények harcának ritka, nagyjából az egyensúlyi vonalon való megállapodását jelenti⁴⁷³. Másrészt viszont a választás – lévén, hogy a kánoni választás a székes- vagy társaskáptalan választása – könnyen a helyi politikai játszmák befolyása alá kerülhetett⁴⁷⁴.

A korai konkordátumok témája túlnyomórészt az, hogy a püspöki kinevezéseket (és így a helyi javak kormányzása feletti befolyást) a világi vagy az egyházi kormányzat

⁴⁷⁰ Ott nem politikai küzdelemről volt szó, hanem egy hirtelen természetű és zabolátlan király és egy hirtelen természetű és nem túl jó politikai érzékű pápa összeveszéséről. VIII. Henrik (1509-1547) új feleséget talált magának, és a Szentszék nem volt hajlandó a régi házassága érvénytelenségét kimondani (mert egyébként érvényesen kötötték), és ezért a király "nagyon mérges lett". Az eredmény az volt, hogy az angliai egyházrész VIII. Henrik egyszerűen "beállamosította", és az egyik legtipikusabb államegyházi rendszer jött létre. Ez a példa tehát egy nem vallási, de a szó klasszikus értelmében még nem is politikai természetű szakadás volt.

⁴⁷¹ *Concordato di Vienna*, 1448. II. 17., in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. I. (szerk. MERCATI, A.), Typ. Pol. Vat, 1954., 177-185. A worms-i konkordátumot annyiban hatálytalanítja, amennyiben a püspökök kinevezésére vonatkozó rendelkezéseit újraszabályozza.

⁴⁷² A megállapodásnak ez a megoldása az adott korban már meglehetősen ódonnak tűnik, a germán jogok hangulatát idézi.

⁴⁷³ Tárgyaláselméleti vénával megjegyezhetjük: talán nem is véletlen, hogy ilyen sokáig érvényben volt.

⁴⁷⁴ Sőt, itt látni kell, hogy a választási rendszer eredetileg olyan körülmények között alakult ki – Észak Afrika Konstantin előtti városi közösségeiben –, amikor egyáltalán nem kellett számolni az állami politikai befolyással. Az igaz, hogy időnként kemény üldözések voltak, de az ebből a szempontból indifferens. A választási szisztéma "fénykorában" az állam valóban teljesen érdektelen volt a püspökök *személyével kapcsolatban*. Üldözés idején ugyanis az állam az egész keresztény jelenséget akarta elpusztítani, békés periódus idején pedig egyáltalán nem törődtek az egyházzal. Ez azt jelenti, hogy ez a rendszer olyan körülményekre van optimalizálva, amikor az egyház és az állam működése teljesen el volt választva.

gyakorolja. A kései középkorban a kánoni választás nagyban tekintve már a Német-Római Birodalom területére korlátozódik, ami a – középkori kettős hatalom reminiszenciáját átmentő – 1448-as konkordátum hatása⁴⁷⁵. Vagyis ez a különlegesség, máshol vagy a Szentszék vagy a lokális világi hatalom tölti be a székeket. Azt azonban látni kell, hogy míg a világi hatalmat a püspöki székek alá rendelt helyi egyházi javak feletti diszpozíció érdekli, erre olyan eszközt használ – a püspök kinevezését igyekszik megszerezni –, ami az egyház szempontjából – szintiszta *teológiai okokból* – abszolút *elfogadhatatlan*. Ahogy feljebb említettem, az egyháznak az elvi, teológiai problémát nem okoz, ha az egyházi javakat erősen megcsappantják – gyakorlatiakat persze okoz –, az viszont, ha *szakrális funkciót betöltő személy kijelölésének érdemi része*⁴⁷⁶ a világi kormányzat hatalmában van, az teljességgel elfogadhatatlan.

Ha pedig tisztán jogi szempontból tekintem a helyzetet, és abból indulok ki, hogy a püspöki székek *helyi egyházzrész általi, választással való betöltése* a Konstantin előtti időkből származik, akkor – ha pl. a jogtörténeti iskola gondolkodásmódjával tekintem a történelmi fejlődést – ezt kell, hogy főiránynak nevezsem. Tehát a választásos forma a legősibb, amit aztán egyes területeken és egyes időszakokban hol a lokális világi főhatalom, hol az egyházi főhatalom vont magához. Ez alapján a jogi – jogtörténeti – olvasatban *mindkét félnek ugyanakkora joga volt a kinevezési jogra aspirálni*. Tehát azt mondhatjuk, hogy az, hogy egyházi részről egyre inkább a szentszéki kinevezést kezdték a megfelelő megoldásnak tartani, annak jeleként értékelhető, hogy az egyház is egyre inkább *kezdt a szuverenitás igény dimenziójában* gondolkodni. A világi abszolutizmus kormányzási tapasztalatainak tehát az egyházi kormányzati technikában *elég hamar felfedezhetjük a visszhangját*.

A kései középkor politikai helyzete és annak hatásai

Délen, a korai államelméletek kapcsán

Padovai Marsilius és Niccolò Machiavelli elméleteit az egyház ugyan elutasította, de a kontextusra való hatásuk útján valószínűleg volt közvetett hatásuk. Az elutasítás egyrészt morális alapon következett be – pl. a Fejedelemben Machiavelli olyan tulajdonságokat ajánl az uralkodónak, amik (realizmus ide vagy oda) nem a keresztény ember sajátosságai –, másrészt a szakralitásnak mindkét szerző olyan szerepet tulajdonít az államban, ami azt az ideológiák szintjére süllyeszti, vagyis a szakralitást a társadalmi adokkapok piacának egyik árucikkévé teszik. Ennek megfelelően azt javasolják, hogy a társadalom szakrális életéről gondoskodó papság az állam egyik ágazata legyen

⁴⁷⁵ Lehet, hogy ennek hatása lehetett a XIX. századi, Németországban létrejött jogtörténeti iskolára is (aminek a mai magyar világi jogra is nagy hatása van). Ennek a konkordátumnak ugyanis nagy szerepe volt abban, hogy a Német-Római birodalmi jogi gondolkodásmódnak volt (lehetett) továbbélése, ami aztán a jogtörténeti iskola gondolkodásmódbeli inspirálója volt.

⁴⁷⁶ Itt az *érdemi része* fontos kitétel. Ma is vannak olyan konkordatárius megállapodások, amelyek a világi hatalomnak bizonyos (pl. jóváhagyási) jogot adnak, de nem a személy kiválasztásával kapcsolatos érdemít. Tipikusan ilyen a tábori ordináriusok kinevezése idején szokásos egyeztetés (Magyarországgal is ilyen a mechanizmus). A katonai területen inkább a háborús időkben, nemzetbiztonsági szempontok miatti megbízhatóság a fő szempont, ami az egyház szempontjából nem opponálódik.

(államegyháziság, Staatskirchentum). Ezzel azonban már nyilvánvalóan teológiai gondok is akadnak, így az egyház hallatta a hangját⁴⁷⁷.

Az egyház erről a kérdésről úgy gondolkodik, hogy nincs teológiai alapja annak, hogy az egyháznak valamilyen szuverén entitásnak kellene lennie. Ha a filozófiai antropológia szemszögéből közelítjük meg a kérdést, a szakralitás, az Istennel való kapcsolat, az ember teljes életének egyik szabadsági foka. Az, hogy az emberi élet ezen szabadsági foka az emberi közösségben milyen intézmények módján lesz jelen, a szó közvetlen értelmében nem teológiai kérdés. Ha társadalom elméleti szempontból tekintem a két szerző társadalom-modelljét, és az ő *állam*-fogalmukat nem alkalmazott / gyakorlati társadalmi, ideológiai, politikai, jogi fogalom módjára, hanem általános filozófiai antropológiai módon értelmezem, *mint* az emberi élet *egészének* színterét, akkor valószínűleg ezzel a modellezéssel nem is volna teológiai probléma. Egy *így értelmezett állam*-fogalomba ugyanis valóban belefér az Isten-kapcsolat, mint az emberi élet egyik szabadsági foka⁴⁷⁸. Csakhogy e szerzők nem elméleti munkának szánták műveiket, hanem az itáliai politikai viszonyok praktikus kezeléséről gondolkodva. Hermeneutikai szabály, hogy akkor így is kell őket értelmezni, hiszen a kor spontán módon így értelmezte őket. Ez pedig azt jelenti, hogy a szerzők azt javasolják, hogy az ember szakrális életéről való gondoskodás legyen az ő állam-fogalmuk szerint értett állam – ami egy eléggé társadalmi, politikai, jogi természetű fogalom⁴⁷⁹ – *egyik (közigazgatási) ágazata*. Ezzel viszont az egyháznak már nyilvánvaló kontroverziája van. Az egyházi struktúra (egyébként nem túl bő) teológiailag adott – tehát feltétlenül megvédendő – részének egyik releváns szempontja, hogy ti. az apostolok és utódaik, különösen Péter és utódai döntenek szakrális kérdésekben, *a szerzők állam-felfogása esetében* biztosan nem érvényesülhetne. Amennyiben ugyanis az egyház az állami struktúra egyik ágazata, akkor ott döntési önállóságról nem lehet beszélni. Itt látszik jól – és ezért érdemes Marsilius és Machiavelli elméleteit felhozni –, hogy az egyház mindentől való függetlensége (*raison d'église*) mint igény, az egyház teológiai adottságai és a világi hatalom jelen történelemben⁴⁸⁰ kialakult sajátosságai *kölcsönhatása* alapján tételeződik. Vagyis, ha a világi hatalomról való gondolkodás a történelem folyamán másképpen alakult volna – ti. úgy, amivel az egyház teológiai adottságai összeegyeztethetőek – az egyháznak sem kellene a szuverenitást célul (pontosabban eszközü) tűznie, mert a szakrális szférában úgy is teljesülhetne a mindentől való függetlenség.

A korai és a középső középkorban – a világi hatalom nem túl koncentrált és nem a direkte totális ellenőrzésre törekvő volta miatt – elégséges lehetett e függetlenségnek a jogilag nem túl tisztázott, és a pusztán politikai küzdelem módjára való védelme. Amikor

⁴⁷⁷ Most a konciliarizmus vitára nem térek ki, mert az ettől független téma. Itt csak az egyház és az állam viszonyával kapcsolatos szempontot veszem.

⁴⁷⁸ Ekkor azonban máris hozzá kellene tenni, hogy olyan állam ill. világi hatalom ezen a világon még nem volt (így nem is valószínű, hogy lesz), amiben ez az elméleti fogalom a gyakorlatban is ilyen tisztasággal valósult volna meg.

⁴⁷⁹ Machiavelli pl. *A fejedelem* c. írását a Medici családnak ajánlotta, vagyis a legkonkrétabb *politikai programról* van szó. MACCHIAVELLI, N., *A fejedelem*, Budapest, 1987, 5.

⁴⁸⁰ Ez a "jelen történelemben" kifejezés az egyház és a társadalmak kölcsönhatásának témájában sokszor használt kifejezés. Különösen jól érezhető benne az egyház egyetemesen és felülről való gondolkodásmódja.

azonban az éppen Marsilius és Machiavelli munkássága nyomán meginduló politikai államtan⁴⁸¹, majd a Jean Bodin nyomán meginduló jogi államtan *állam*-a egyaránt az emberi élet minden vonatkozásának totális ellenőrzésére törekedett, világossá vált, hogy *jelen történelem* abba az irányba megy, hogy az egyház teológiai adottságait az *ezzel az állam-fogalommal* elgondolt világi hatalommal szemben csak a teljes függetlenség – amit ez az államelmélet a szuverenitás ideájával / fogalmával ír le – célul tűzésével lehet biztosítani. Itt tehát (újra) kényszerpályáról van szó.

A *politikai államtanban* az a fő cél, hogy a fejedelem megtartsa⁴⁸² az államot. Ez Machiavellinél azt jelenti, hogy a fejedelem személye tartsa meg politikai uralmát az állam fölött (Machiavelli szerint az egyeduralom a társadalom számára is a legjobb)⁴⁸³. Paczolay – Kantorowiczra hivatkozva – azt mondja, hogy a korabeli Európában két teória volt elterjedt, az egyik, hogy az uralkodó személye jobban kötődik az államhoz – mint Franciaországban ("az állam én vagyok") –, a másik ahol kevésbé, pl. Angliában és a pápaság esetében⁴⁸⁴. A pápai hivatal – ti. a Péter-utódi tisztség – a pápa személyétől teoretice valóban jobban elkülönül. Ennek oka – nézetem szerint – kettős, egyrészt a *pápai feladat teológiai kifejtettsége*⁴⁸⁵ ennek a funkciónak teoretikusan is nagyobb önállóságot ad, másrészt egy *választásos monarchiában* politikailag is érezhetőbb a személy elkülönülése a hivatalától, mint egy örökletes monarchia esetében⁴⁸⁶. Machiavelli nézete leginkább a francia abszolutizmus esetében valósult meg. Ebből azt látjuk, hogy az itáliai államtani, politikaelméleti irodalom – pusztán a közelség vagy az itáliai kultúrköri gondolkodás okán – nem hat közvetlenül az egyházkormányzatra. Az egyház ugyanis mint *önálló identitású entitás* csak azt veszi át, ami saját gondolkodási rendszerébe *illeszthető*, viszont azt átveszi, és felhasználja.

Északon, a reformáció kapcsán

A XV. század végén a nagyobb országokban, pl. Franciaországban, Angliában és – egyes történészek szerint – Mátyás Magyarországon is megindul az abszolutizmus kialakulása. Itália és a Német-Római Császárság területén elterülő kisebb fejedelemségek pedig az itáliai korai államelméletek elméleti anyagát igyekeznek hasznosítani, melyek szintén a hatalom koncentrációját javasolják, és a felsőbb császári hatalommal szembeni fellépést szorgalmazzák. Ebben a nemzetközi politikai környezetben indul a *reformáció*,

⁴⁸¹ Machiavellinél "Az egység inkább a hatalmi berendezkedés elve, semmint a territorialitásé [...] a politikai test egységgé szervezése érdekli, az állami egység, a központosított szervezet, és nem ennek a nemzettel való egybeesése." PACZOLAY, *Államelmélet I., Machiavelli és az államfogalom születése*, Budapest, 1998, 83. Amennyiben azonban Machiavelli a politikai egység részévé és azt praktikusán szolgáló eszközzé akarja tenni a szakralitást, az az egyház teológiai adottságait nyilvánvalóan sérteni fogja.

⁴⁸² Mind nemzetközi politikai, nemzetközi katonai, mind belpolitikai értelemben.

⁴⁸³ PACZOLAY, *Államelmélet I.*, 94-95.

⁴⁸⁴ PACZOLAY, *Államelmélet I.*, 98.

⁴⁸⁵ Bár ezen az utókor még bőven csiszolt, mégis azt lehet mondani, hogy abban a korban jobban ki volt fejte a pápai funkció, mint a világi szuverén funkciója.

⁴⁸⁶ Pl. az osztrák monarchia, mint intézmény szinte teljesen egygyé lett a Habsburg dinasztiával, mert a család – Machiavelli jó tanítványaként – sokáig meg tudta tartani az államot.

melynek *politikaelméletileg három szakasza van*⁴⁸⁷. Az első, amiben *Luther ellenezte az uralkodónak való ellenállást*, a második a svájci korszak, amit *Kálvin* tanítása fémjelez, aki már *szorgalmazta az egyház állammal szembeni ellenállását*, és Genfben egyházállami rendszert hozott létre (genfi köztársaság), a harmadik pedig a *franciaországi* (hugenotta) és *skóciai* irányzat ideje, mely a fegyveres harc eszméjét *határozottan preferálta*. A protestantizmus politikai felfogása (állammal kapcsolatos tanítása) valójában csak közvetett módon érvényesül. A pacifista lutheri reformáció egyrészt ott lesz erős, ahol a fejedelem azt felkarolja, másrészt ahol felkarolja, ott *jellemzően államvallássá is teszi*. Ez az oka annak, hogy a lutheri reformáció csak a német fejedelemségek területén válik jelentőssé, akik azt a császárral való szembenállásukra, *szuverenitás-állításuk deklamálására* használják fel. A militánsabb kálvini és a harmadik hullámhoz tartozó reformáció a nem protestáns uralkodók területén is fenn tud maradni, ahol kisebbséget alkot. Itt viszont politikai befolyása nem vagy alig lesz⁴⁸⁸ (pl. Franciaország /hugenották/ vagy Hollandia, Svájc és Magyarország /kálvini reformáció/).

Német területen tehát a reformációnak volt politikai éle is. A szuverenitásukra törekvő fejedelemségek hajlottak a reformáció preferálására, és államvallásként való támogatására. Ebben a folyamatban tehát már megvan a vallás politikai célra való felhasználása – egyébként szokás szerint az abszolutizmushoz kötött jelensége – kezdete. Ezzel kialakul a *cuius regio eus religio*⁴⁸⁹ elve. Azt látjuk tehát, hogy míg a reformáció a vallás depolitizálásának tendenciájával indult, valójában még erősebben átpolitizálta azt. Ettől kezdve politikai jelentősége is lett annak, hogy ki milyen vallású⁴⁹⁰. Mivel a lutheri irányzat pacifizmusa – kezdetben a reformáció pietás (kegyességi) mozgalom jelleggel indult – az irányítási funkciókat a világi hatalomra bízta, a német területen – ennek hatására pedig északabbra is – ahol a *protestantizmus* többségbe került, *gyakorlatilag mindenhol államegyházi* formát öltött⁴⁹¹. Ennek egyik szélsőséges formája, hogy az 1849-es dán alkotmány szerint lelki ügyekben is az országgyűlés a törvényhozó hatalom, az egyház legfelső vezetését pedig a kultuszminisztérium vette át (vagyis a dán protestáns államegyház az állami vertikum egyik alrendszere lett)⁴⁹².

Katolikus országokban a szuverének az egyházat támogatták, bár ezt elég nagy árhoz köthették: kitalálták a *ius maiestaticum circa sacra*⁴⁹³ elvét. Katolikus uralkodójú országokban tehát egyház és világi hatalom között *volt összefonódás*, mert volt mi összefonódjon. Az *össze-fonódáshoz* ugyanis két valami kell, melyek *össze-fonódnak*. Katolikus szuverének területén erre bőven akadt példa (nipotizmus, politikai üzletek, stb.).

⁴⁸⁷ Vö. PACZOLAY - SZABÓ, *A politikai gondolkodás fejlődése*, Budapest, 1984, 51.

⁴⁸⁸ Társadalmi hatása ettől még lehet (vö. Max Weber), de nemzetközi politikai hatásról itt nem tudunk beszélni.

⁴⁸⁹ Paczolay "a reformációnak a vallási és a világi *újbolí összefonódására* irányuló kísérletéről" beszél. PACZOLAY, *Államelmélet I.*, 142.

⁴⁹⁰ PACZOLAY - SZABÓ, *A politikai gondolkodás fejlődése*, Budapest, 1984, 52.

⁴⁹¹ Ld. erről részletesebben és hivatkozásokkal: ERDŐ, *A magyar elválasztási modell alapelvei a katolikus egyház szemszögéből*, in AA. VV. *Az állam és az egyház elválasztása*, Budapest, 1995., 114.

⁴⁹² ERDŐ, *A magyar elválasztási modell*, 114.

⁴⁹³ Ez a "szent dolgokkal kapcsolatos kegyurasági jog". Még a kifejezésben is láthatjuk, hogy nem supra-t, hanem circa-t használnak, vagyis nem "a szent dolgok fölött", hanem "a szent dolgokkal kapcsolatos" ez a kegyuraság.

Egy államegyházi rendszerben viszont, ahol az egyház az állam egyik alrendszerét képezi, ott nem beszélhetünk összefonódásról, hanem inkább arról, hogy az egyház az állami struktúrának teljes egészében részhalmaza, így aztán össze-fonódásról valójában nem beszélhetünk. Azért katolikus fejedelmek is megpróbálkoztak ezzel a leleménnyel, ahogy azt a gallikanizmusnál ill. a jozefinizmusnál látjuk. Ez a gyakorlat a katolikus egyház "az egyház nem állam, az állam nem egyház" elvét, illetve a szakrális kérdésekben való minden hatalomtól való függetlenség (*raison d'église*) szemléletét nyíltan és frontálisan támadta. A "katolikus államegyház" viszont a katolikus egyház részéről *contradictio in terminis*. Egyszerűen azért, mert ha egy szuverén államegyházzá tesz egy egyházrészt, akkor arról az egyház nem mint kellemetlen politikai realitásról gondolkodik, amivel valahogy együtt kell élni, hanem skizmának veszi, vagyis teljes egészében leszakadt és eltávolodott résznek tartja, és a továbbiakban már egyszerűen mint külsővel számol vele⁴⁹⁴.

II.) A szuverenitás posztulációja

Az aszimmetrikus igények középkori harcának modernizált változata

Amikor a Trienti (XIX. egyetemes) Zsinat (1545-1563) 18 éves munkáját befejezte, a határozatok kihirdetése nem ment zökkenőmentesen. A protestáns fejedelmek saját területükön a *cuius regio eius religio* elve alapján nem engedték őket kihirdetni⁴⁹⁵, a nem protestáns szuverének pedig a *ius proprium*-ukat⁴⁹⁶ erősítendő – és a szuverenitásukat ezzel is hangsúlyozandó – igyekeztek a kihirdetést hátráltatni⁴⁹⁷. Ezzel önállóságuk, szuverenitásuk egyre erőteljesebb kifejezése, gyakorlása közben, de talán éppen ennek kifejezésére is – tehát politikai taktikai okokból – beleszóltak az egyházi jogrend életébe is, vagyis – ugyan feltehetőleg elsősorban nem ezt akarták – a szakrális szférába tartozó jogi aktusokat végeztek. Az egyházban *erre válaszul* hozták létre a *potestas indirecta in temporalibus*⁴⁹⁸ elvét. Eszerint az egyháznak van joga, hogy – ugyan nem közvetlenül, de áttételesen – beleszóljon a profán szféra életébe, ami ebben a vitában – mindent a kontextusban kell értelmezni – azt jelenti, hogy a profán hatalomgyakorlás szférájába. Ezt egyes szerzők tisztán mint az egyházjog története keretébe tartozót tárgyalják⁴⁹⁹, de nekem úgy tűnik, hogy ez nem csak, sőt nem is annyira jogi természetű elmélet, mint inkább egy, a jognál szélesebb értelemben vett, az egyház természetéről szóló *szemlélet*, ezért itt kell megemlíteni. Ebben az elvben ugyanis az a korábbi, hatalmi játszma módjára vívott vetélkedés kap társadalomtudományi természetű argumentációt, amivel már korábban

⁴⁹⁴ Ahogy az egyház VIII. Henrik anglikán államegyháza "mellé" is új katolikus közigazgatást kezdett kiépíteni. Ez kezdetben kis létszámú volt, de a XX. század végére aktivitásában túlnőtte az anglikán egyházat.

⁴⁹⁵ Ezzel a protestáns fejedelmek szakrális kérdésekbe kezdtek beleszólni, ami természetét tekintve hasonló a bizánci császárok ilyen irányú aktivitásához. Amikor a világi hatalom hitvédelmi tevékenységéről beszélünk, fel sem merül – ahogy a Római Birodalomban sem –, hogy elvárjuk, hogy azt tisztán a hit tisztasága szempontja alapján végezze. A vallás ezáltal a territorializálódás és privatizálódás útjára lépett.

⁴⁹⁶ Saját, szuverén módjára hozott lokális jog, ami az egyházi és a császári *ius commune*-k "alatt", autonómiák módjára kezdtek létezni. Ld. részletesebben a *Jogtörténeti-jogelméleti elemzés* c. fejezetben (188. oldal).

⁴⁹⁷ Ld. a *placetum regium* keletkezéséről: a *Jogtörténeti elemzés* c. fejezetben (197. oldal).

⁴⁹⁸ Az egyház földi dolgokban való közvetett hatalmának elve.

⁴⁹⁹ Pl. Caputo. CAPUTO, G., *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, Padova, 1987, 46.

találkoztunk. Azt látjuk, hogy ezt a korábban két hatalmi, döntéshozói központ (a Német-Római császári udvar és Róma) között, politikai eszközökkel vívott játszmát az egyházi oldal egyrészt "lefolyítja" az egyházi társadalom alacsonyabb szintjeire is (most már nem csak a hatalmi központok, a kormányzatok egymáshoz való viszonyáról van szó, hanem arról is, hogy azoknak a társadalom irányában mi áll jogukban, hatalmukban), másrészt elméleti, teológiai érvelésmódot állít mögé. Az elv teológiai alapja az, hogy az egyháznak feladata, hogy mindig az emberi élet teljességére adjon tanítást, hiszen ezt tette Krisztus is, tehát az egyháznak mindezt tovább kell adnia (ez nem opcionális). Világos, hogy ennek a teológiai elvnek ebben a kontextusban való, ilyen felhasználása – ti., hogy az egyháznak ez alapján joga van a profán szférában való hatalomgyakorlásra, ha csak indirekte is – nyíltan aszimmetrikus igényt fogalmaz meg. Végülis azt is látjuk, hogy a világi hatalmak aszimmetrikus, szakrális szférába behatoló megnyilvánulására adott, *ugyanolyan mértékben aszimmetrikus* (komplementer) igényről van szó. Az aszimmetrikus igények párbaja tehát – némileg teoretikusabb formában – folytatódott.

A teológiai indokolás természetesen érvényes, az egyház ma is gyakorolja ezt a teljes, körkörös, globális tanítást, mert ez természetéből következően egyszerűen kötelessége. Ennek a tevékenységnek a ma legismertebb formája a szociális enciklikák közzétételének gyakorlata⁵⁰⁰. A potestas indirecta in temporalibus-nak *abban a kontextusban* azonban polemikus éle volt. "Potestas"-ról, vagyis hatalomról volt szó, ami *politikai és jogi implikációkat* hordoz.

Arra, hogy a potestas indirecta in temporalibus-t a kortársak is politikai módon értelmezték, példa a gallikán vita csúcspontja, a *Declaratio cleri gallicani*. Ezt a dokumentumot a francia klérus az 1680 - 81-es párizsi általános gyűlésén királyi nyomásra fogadta el. Ez első pontjában azt tartalmazza, hogy "Isten átadta Péternek és utódainak, Krisztus helyetteseinek s így magának az egyháznak a lelkiek, és általában azok fölött a hatalmat, amik az örök üdvösséghez tartoznak, *de a világi és időbeli dolgok fölöttit [hatalmat] nem, [...]*". Ez eddig még rendben is van, az egyház aszimmetrikus túlnyúlása ellenei védekezés, de az ez után következő három pontban kifejtik, hogy a pápa még hit és erkölcs dolgában sem teljesen szuverén módon dönt, szakrális törvényhozásban pedig többek között korlátozzák a zsinatok (konciliarizmus), Franciaországban ráadásul még az ősi, gall (kereszténység előtti) jogszokások (sic!) is (innen van a gallikanizmus kifejezés). Az utolsó három pontban egyértelműen hitbéli és egyházjogi kérdésekről nyilatkoznak a franciaországi klerikusok⁵⁰¹ – ami persze *pro forma* sem érvényes – amiből az első pont talán a legérdekesebb. Itt a bellarmini tétel (a potestas indirecta in temporalibus) tiszta ellentétét fogalmazzák meg, ami azt jelenti, hogy *azzal* polemizálnak⁵⁰². Ez azt jelenti,

⁵⁰⁰ Ezekben az egyház tanítja mindazt, amit az időszerű társadalmi problémákra a kinyilatkoztatás alapján, az adott korban mondani lehet. Az emberi társadalom viszonyrendszeréről, az emberi tevékenység méltóságáról, az államok feladatáról és az emberrel szembeni kötelességükről, stb. Ld. szöveggyűjtemény formában: *Az egyház társadalmi tanítása, Dokumentumok*, (szerk. TOMKA - GOJÁK), Budapest, é. n.

⁵⁰¹ Valójában Francois Harlay de Champvallon erősen királypárti párizsi érsek volt, aki az egészet kierőszakolta. A francia abszolutizmusban nem volt könnyű az ellenállás útját járni, bár ilyenek is akadtak.

⁵⁰² A francia királyok már évszázadokkal előtte követelték, és a Szentszéktől megkapták olyan egyházi javadalmak betöltési jogát és jövedelmét, amiket korábban a Szentszék töltött be. Később ezeket a jogokat a

hogy a deklaráció nem fogadja el az egyházi szuverenitás olyan extenzióját, hogy abba a francia területen lévő, és egyházi tulajdonban lévő anyagi javak kormányzása is beletartozik. Ezzel a deklaráció Franciaország területén a pusztán lelki javakra korlátozza az egyházkormányzat joghatóságát. Amikor pedig az ősi gallikán jogszokásokra hivatkozva ezt is korlátozza, az nagyjából a bizánci típusú egyház - állam viszonyt idézi föl. A király – miután a történet még több kört is tett – 1693-ban lemondott a tételek végrehajtásáról.

A történeti helyzet értékelése, a szuverenitás állításának kényszere

Ahogy a középkort tárgyaló fejezetben láttuk, a középkorban a monarcha döntéshozó illetékességi köre és döntéshozó ereje volt a viták eldöntésének fő terepe, az alatta lévő jogi vertikum szomszédos jogi vertikumoktól való elválasztását és annak elveit nem dolgozták ki. Nekem úgy tűnik, hogy talán éppen ez a gondolkodásmód okozta a középkor politikai(as) karakterét, vagyis azt a jelenséget, hogy mindent a gyakorlatban lejátszódó politikai versenyben döntöttek el. A középső középkor kidolgoz egy jogi szemléletet, de ez kazuisztikus módszertanú, vagyis inkább a joggyakorlat általánosítása, mintsem hogy jogelmélet (pláne alkotmányjog) volna. Inkább adott ügy(típus) esetében gyakorolható hatalomról, döntéshozói hatáskörökről kellene beszélni, és nem jogi vertikumokról. Elvileg már ezzel is világosabbá válik a monarchák alatti jogi szférák viszonya, de nem tisztázódik le annyira, hogy arról elméleti elvonatkoztatás szintjén lehetne tárgyalni. Így – ha kicsit konszolidáltabb körülmények között is – megmarad a nemzetközi élet politikai karaktere.

A kései középkor aztán kidolgozza a szuverenitás elvét mint szemléletet, a monarcha kizárólagosságának, döntéshozó képességének elvét, tovább – szinte a végletekig – erősítve, míg az alatta lévő jogi vertikumok továbbra is csak az általánosított kazuisztikum szintjén definiáltak. Ebből adódóan a kései középkor, az abszolutizmus nemzetközi élete a *középkorinál még durvább* erő összemérésekben bontakozik ki. Az egyház és a világi hatalmak ilyen küzdelmét tekintve a gyakorlatban azt látjuk, hogy igyekeznek egymás döntéshozói képességeit csökkenteni, ill. egyes kérdésekben teljesen megszüntetni. Taktikájukban egyrészt fontos az erő demonstrálása (pl. deklarációk, vs. teológiai szintről jövő érvelések), másrészt a presztízsveszteség nélküli visszavonulás (ill. a visszavonulás másik fél részére való engedése). Jó példa erre a gallikán vita megoldása a Szentszék részéről. A *Declaratio cleri gallicani*-t a király formálisan nem vonta vissza, de végrehajtásáról lemondott⁵⁰³.

Így az abszolutizmus idején a középkori politikai módszerrel folyt tovább a nemzetközi vetélkedés az aszimmetrikus túligények elve alapján. Mivel a szuverén erejét alátámasztó érvek az új elv és az új módszerek által megerősödtek, az alsóbb szférákban

francia királyi jogászok úgy magyarázták, hogy ezek nem az egyházkormányzattól kapott koncessziók, hanem eredeti királyi jogok. XIV. Lajos egy 1675. IV. 2-i törvényében az összes franciaországi püspökségre kiterjesztette a király regália jogát. A *Declaratio cleri gallicani* ehhez csak utólagos elvi ideológia gyártás volt.

⁵⁰³ A gallikanizmus osztrák párhuzama, a jozefinizmus vége is az volt, hogy a király halála előtt visszavonta a rendelkezéseit (ő explicite vissza is vonta).

viszont még mindig nincs meg a jogrendekről szóló elmélet, a viták eldöntésének módja, a nemzetközi élet stílusa az egyház számára még előnytelenebbé vált.

Az intenzív tényező, *ami arra sarkallta* az egyházat, hogy a szuverenitás posztulációját megtegye az, hogy a *raison d'église* azt diktálja neki, hogy ne tűnjön el maga fölött magasabb hatalmat (*entitas auctoritatem superiorem non recognoscens*). Amikor pedig olyan helyzetben találja magát, hogy van olyan entitás, ami fölötte vagy valamely része fölött – legyen az helyileg meghatározott egyházrész vagy valamely tevékenysége, joga, vagy bármilyen természetű szabadsági foka – megpróbál igényeket érvényesíteni, akkor *valamilyen külső eszközzel* – ebben a korban ez a már meglévő, már kialakult eszközrendszer – meg kell, hogy védje a *raisonját*.

Az egyház számára ebből az következett, hogy – mivel az eddigi eszközök nem voltak hatásosak – az új érvelési módot adaptálni kellett. A szuverenitás adaptációja valójában nem volt nagy elméleti munka, *egyrészt* azért, mert ebben a műfajban éppen az a lényeg, hogy *pont a többiek* szuverenitási elméletét kellett felvenni, *másrészt* pedig azért, mert az egyház az az előtti időkben is a világi jogrendekhez igen hasonlóan kezelte a jogrendjét⁵⁰⁴, s így az új forma a régi anyagra *nagyon könnyen ráilleszthető volt*⁵⁰⁵. Ebből következően egyszerűen *csak állítani kellett*, hogy az egyház is szuverén, ilyen módon kellett interpretálni, és meg kellett követelni, hogy ilyen módon viszonyuljanak hozzá. Ez azonban inkább külső tennivaló, mintsem elméleti adaptációs munka⁵⁰⁶.

Összefoglalva, nézetem szerint az egyház és a világi hatalmak közötti, sok évszázados küzdelem azért volt ilyen sokrétű és artikulálatlan, mert az illetékességek határát ugyan érezték, az mégsem volt ellenőrizhetően és végrehajthatóan szankcionált. Ma már, amikor a XIX. század elválasztási törvényei pont ide helyezték a határvonalat, egyértelmű: az ember szakrális és profán élete határán van. A XIX. századig azonban aszimmetrikusan túlzó igények bejelentésének politikai módján folyt a vita. Az egyház azt hangsúlyozta, hogy küldetése az ember életének egészéhez szól, van tanítása az ember életének egészéről. Ez igaz is. Az állam hatalompolitikai szempontból gondolkodva, igyekezett időről időre központosító, a hatalmi homogenitást javító, a hatalomgyakorlás hatékonyságát javító reformokat bevezetni, mert kifelé maximalizálnia kellett a hatalmát (hiszen más uralkodók is így tettek és az állami doktrína is ezt diktálta). Ebből a szempontból az adott uralkodó területén élő egyházrész ugyanúgy a diffúzív elemek egyike volt, mint a kevésbé lojális vagy a túl nagy hatalmi potenciált felhalmozó főurak. Sőt, az egyház területileg is túl nagy volt, az országon kívüli kormányzati központtal (ami néha

⁵⁰⁴ Az egyházi és a világi jogrendek is a római jogra hivatkoznak, onnan merítenek (adaptálnak, recipiálnak) formákat, stb..

⁵⁰⁵ Vagyis nem kellett akkora adaptációs munkát végezni, mint a skolasztikusoknak az arisztotelészi filozófiával, vagy nem kellett olyan adaptációs válságot átélni, mint a római jog adaptációjánál a konstantini időszakban, stb., stb..

⁵⁰⁶ Az elmélet alkotás munkája inkább az egyházi alkotmányjog kidolgozására terjedt ki (vö. *societas perfecta seu sufficiens*), mellyel pontosabban meghatározható az egyház igénye a szuverén pápa alatt, a *jogi vertikum mentén* is. Erről a jogtörténeti fejezetben lesz részletesebben szó: ld. a *Jogtörténeti-jogelméleti elemzés* c. fejezetben, a 198. oldalon.

logisztikai hátrányt, de néha előnyt is jelenthet) és a császárral azonos tiszteleti szinttel. Ez sokkal nagyobb potenciál, mint egy-egy, akár nagyon nagy hatalmú területiális úr. Tehát az uralkodók szempontja is logikus és érthető.

A szuverenitás állítása általában

A külügyi aktorok számára *a szuverenitás modell azt nyújtja*, hogy világossá teszi a kint és a bent határozottabb szétválasztását, a belügyekbe való bele nem szólás abszolút igényét, a kifelé való cselekvőképeség tárgyaló partnerekkel szembeni megkövetelését. Ezáltal segítséget nyújt ahhoz a legfőbb politikai célhoz, hogy az állam önmagát megtartsa⁵⁰⁷. *A szuverenitás állítása tehát minden entitás esetében eszköz*, amit az entitás a nemzetközi küzdelemben való identitásának meghatározására és annak tiszteletben tartása megkövetelésére használ.

Szuverén az, ami szuverén módjára tud létezni. Ez nem nemzetközi jogilag, általában nem jogilag bírálódik el. A középkori univerzalizmus kusza lojalitásrendjéből azok az entitások⁵⁰⁸ kerültek át az új nemzetközi rendbe önálló nemzetközi aktorként, amik szuverenitásukat állították⁵⁰⁹ és képesek voltak megtartani. Ebből a szempontból tehát azt lehet mondani, hogy az abban az időben szuveréné váló entitások⁵¹⁰ *mindegyike pusztán posztulálta* szuverenitását, vagyis nem kellett előre meghatározott szempontrendszernek megfelelniük, merthogy ilyen nem volt. Az egyház sem tett mást, *posztulálta, hogy szuverén*. A nemzetközi jog a szuverénként való fellépés ezen kezdeti időszaka által lefektetett, politikai versengésben kialakult gyakorlati normáit mindössze utólag rendszerezte. Az egyház így ennek a nemzetközi jogi normarendszernek természetes, de facto tagja.

N.B. Az, hogy ez a szuverenitás-igény *az egyházra* lett bejelentve⁵¹¹, és nem a Pápai Államra, majd a jogi fejezetben válik világossá, amikor majd látjuk, hogy *az egyházi jogi vertikumot* úgy alakítják, hogy az képes legyen belülről megtámogatni a kifelé szuverenitás-igényként jelentkező követelést⁵¹². Ezzel az igény bejelentője kifejezte, hogy *mire* jelentette be az igényt.

⁵⁰⁷ MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről*, in PACZOLAY - SZABÓ, *Az egyetemes politikai gondolkodás története, Szöveggyűjtemény*, Budapest, 1996., 187. N.B. Machiavellinél még nem az állam tartja meg önmagát, hanem a fejedelem tartja meg az államot.

⁵⁰⁸ Ez jóformán bármilyen szintű entitás lehetett. Egy kisebb fejedelemség, amelyik jól politizált, is képes lehetett több évszázadon át (sőt, a mai napig is, mint pl. Luxemburg, Lichtenstein, Monaco, stb.) szuverén módon megmaradni, míg nagyobbakat annektáltak, felosztottak (pl. Csehország, Magyarország, Lengyelország, stb.).

⁵⁰⁹ A szuverenitás elmélet kialakulása is fokozatos folyamat. Bartolus da Sassoferrato korlátozott szuverenitás tana – a XIV. század első felében – még arról szól, hogy a szuverén entitások az univerzalisztikus rendszer részeként léteznek.

⁵¹⁰ Nevezhetnénk ezt a szuverenitás eredeti tökefelhalmozási korszakának is, ez az "alapító klub", az "eredeti" szuverének.

⁵¹¹ Az 1815-ös Bécsi Szerződés a 'pápai nuncius' kifejezést használja (és változatait), vagyis nem dönti el, hogy a nuncius az egyház vagy a Pápai Állam nagykövete. Így a Pápai Állam megszűnése után ez a kérdés nem jelentett nehézséget. Jóllehet a nunciaturák ez előtt és ez után is az egyház és a távoli lokális állam viszonya témájában működtek. Ez a helyzet vált világosabbá a Pápai Állam megszűnése után.

⁵¹² Ekkor alakul ki a *ius publicum ecclesiasticum*, mint kánonjogon belüli jogág. (198. oldal).

Az adaptáció egy példán

Érdemes egy pillantást vetni Meinecke államrezon elméletére⁵¹³. Ez a munka 1924-ben keletkezett – nyilván nem hathatott a bellarmini munkára –, tehát az államrezon elmélet egy későbbi fázisát mutatja. Meinecke mindjárt a bevezetésben leírja, hogy hogyan értelmezi az államrezont.

Ebben azt látjuk, hogy a *raison d'état*-nak – Meinecke szerint – *egyrészt* van egy minden államra közösen jellemző része, *másrészt* van egy államonként változó – az államalkotó nép(ek) karaktere által meghatározott – része, *harmadrészt* pedig van egy időről-időre változó része, amit az államférfinak kell figyelnie és időről-időre meghatároznia. Ezt az államrezon-modellt látva először az tűnik a szemünkbe, hogy igen alkalmas rá, hogy az egyházi szuverenitás elvvel párhuzamba állítsuk – tudva persze, hogy sokkal később keletkezett, de a modellezéshez, szemléltetéshez alkalmas –, tehát nem hagyhatjuk ki. *Először* is az államrezon meineckeai összetevőinek van állandó eleme, ami alkalmassá teszi az adaptációra, ti. mert van mit adaptálni, van átveendő elem. Az adaptáció célja mindig az adaptálandó modell kvalitásaiból való résesedés, vagyis olyan adaptáció nem képzelhető el, amit annyira meg kell változtatni, hogy a legbensőbb eleme is megváltozzon⁵¹⁴. *Másodszor* az entitásonként változó államkarakter meneckeai elgondolása alkalmassá teszi modelljét arra, hogy azt úgy lehessen alkalmazni az egyházra, hogy az ezáltal felmutathassa az államokkal formailag azonos szerveződését (ez az átvett állandó elem), *eközben megtartva sajátos* és mindentől különböző természetét (entitásonként változó elem). Ez utóbbi az egyház esetben a szakrális anyag, amire a szuverenitáskereső mint formát rávitték. *Harmadszor* az időről-időre változó elem lehetővé teszi, hogy az egyház állandóság - változás dichotómiáját is jól modellezze, ábrázolja.

A korábbi államelméletek nem ennyire kidolgozottak, ezeket a tulajdonságokat kevésbé explicált módon tartalmazzák. Erre a kis bemutatásra ezért ez a kidolgozottabb munka volt a legalkalmasabb. Abból, hogy az egyház szuverenitás reflexiója jól illeszkedik az államrezon elmélet későbbi fejlettségi fokaival is, tanulságként levonhatjuk, hogy az egyház és az államok szuverenitás elmélete fejlődése között nincs nagy különbség, nagyjából ugyanazt az utat járták be.

Az egyház szuverenitása és a Pápai Állam vége

⁵¹³ "Az államrezon az állami cselekvés elve [...]." "[...] az államnak egyedi képe és sajátos elképzelései vannak az életről, melyben a működés törvényeit az adott struktúra és az adott környezet módosítják." "Mindig egyszerre jellemzi az egyedi és az általános, az állandó és a változó karakter." "[...] aztán az államnak megvan a tartós struktúrája is, ahogy minden állam meg kell, hogy feleljen az élet hosszú távú törvényeinek is." MEINECKE, F., *Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München-Berlin, 1924, 1.

⁵¹⁴ Meg kell jegyezni, hogy ez az állandó elem az egyházra alkalmazás után nem azonos a krisztusi Üzenettel, mint állandó elemmel. Ez ugyanis a formai aspektus, a modell állandó eleme – ami alkalmassá teszi az adaptációra –, vagyis *természetében különbözik attól, amire* alkalmazzuk. Itt nekünk csak az az érdekes, hogy ennek a modellnek *van* ilyen eleme, vagyis ebben a modellben endemikus, hogy illet tud kezelni, ezért *alkalmas* az egyházi önértelmezés ábrázolására.

Jóllehet majd a jogi fejezetben lesz igazán pregnánsan látható, hogy a szuverenitás-igény alanya az egyház, azért ezzel kapcsolatban itt, a külső vizsgálatban is találhatunk indikációkat.

1) Közelítsük meg a problémát onnan, hogy *a szuverenitás elméletek idejében* az egyház vagy a Pápai Állam lett szuverén. A kérdés külső és belső oldalról is vizsgálható.

A *külvilág szemszögéből* a helyzet összetett. Az itáliai városállamok, fejedelemségek számára – a fizikai közelség okán – a Pápai Állam politikai realitás volt, így számukra a Pápai Állam és az egyetemes egyház szempontja egyként jelen volt. A távolabbi országok számára a Pápai Állam – lévén nem túl nagy gazdasági - katonai potenciál – nem lehetett zavaró tényező, ők csak a területükön élő egyházzrész szempontjából voltak a pápai diplomáciával tárgyalási viszonyban⁵¹⁵. Ráadásul abban az időben még *az volt* a nemzetközi életben *az endemikus*, hogy Róma a középkori univerzalizmus egyik pólusa, így nem kellett túl nagy erőfeszítést tennie ahhoz, hogy a szuverének között tudjon mozogni. Hiszen *lefelé igazodott*, amikor a feltörekvő, szuverenitással érvelők között szerepelt. Persze lehet azt állítani, hogy a Pápai Állam léte segítette az egyházat abban, hogy a posztulált szuverenitás elfogadtatása eredményes legyen (sőt, logikátlan is volna ez ellen érvelni), bár nézetem szerint – a fentiek alapján – erre nagyrészt nem volt szükség. Olyan érvelés is lehetséges, hogy mivel a szuverenitás-igények a két, népeket átívelő hatalomtól – az egyháztól és a császárságtól – való emancipálódás érdekében keletkeztek, Róma nemzetközi aktor-voltát éppen annak egyházi szempontja miatt negálták, viszont a Pápai Államot mint területi szuverént még könnyebben el is fogadták (el kellett, mert ők is erre hivatkoztak). Ebben az érvelésben a Pápai Államnak tényleg van szerepe az egyház szuverénként való elfogadtatásában.

Így a Pápai Állam megszűnése, és az un. római kérdés a helyzet tisztázódásához vezetett⁵¹⁶. A római kérdés idején (1870-1929) még jelképes méretű államalakulat sem volt a pápa joghatósága alatt, a szerződések száma viszont ebben a periódusban a duplájára nőtt. Azok a szerződéskötő felek nem gondolhattak másra, csak arra, hogy az egyházzal mint olyannal kötik a szerződést, ami tehát szerződésképes fél⁵¹⁷.

Belülről nézve egyértelműbbnek tűnik a helyzet. A Pápai Állam szuverenitását nem volt túl fontos állítani, mert az amúgy is természetes része volt az itáliai mikro-világnak. Mivel pedig az egyház szupranacionális szerepe által a Pápai Állam biztonsága nőtt, így

⁵¹⁵ Fölvehető, hogy az ő számukra is a szuverenitást legitimáló tényező lehetett, hogy tudták, hogy ott távol, van egy nem túl nagy ország a pápa világi joghatósága alatt, és *ezért* tárgyalnak vele ilyen szinten. Csakhogy ez a "mindent az államisági kritériumokból megközelíteni" szempont akkor még nem létezett, mert ez egy, a nemzetközi jog által kidolgozott szempont, ami akkor még nem volt készen. *Ezért is* van az, hogy az állította magáról hogy ő szuverén, aki akarta.

⁵¹⁶ DEL GIUDICE, V., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano, 1964, 26-27.

⁵¹⁷ Van még egy elmés megoldás is, hogy ti. csak a pápa – ill. a Szentszék – a szerződésképes, vele kötik a nemzetközi szerződéseket, és az egész egyház, mint egységes, szuverén jogrend nem létezik. Ekkor persze nem könnyű megmagyarázni, hogy mitől várják, hogy az ő területükön működő egyházzrész azt a nemzetközi szerződést be is fogja tartani. Arra kell, hogy számítsanak, hogy a Szentszék képes lesz végrehajtani azzal az egyházzrészrel a benne foglaltakat, vagyis valamiképpen feltételezniük kell, hogy a Szentszéknek *van joghatósága* a területükön működő egyházzrész fölött. Mégpedig valamilyen belső jogi természetű joghatósága van, ami az ő állami jogrendjüktől elkülönült, és attól idegen, hiszen ha nem így gondolnák, akkor nem nemzetközi szerződés volna a megfelelő műfaj.

nem volt túl nagy szükség a szuverenitásra mint eszközre⁵¹⁸. Róma 1527. V. 6-i, császári csapatok általi fosztogatása óta a Pápai Államot amúgy sem fenyegette senki komolyan, s így ezzel nem magyarázható a szuverenitás szükségessége. Az egyház mint szupranacionális entitás nemzetközi aktor voltát viszont egyértelmű kihívás fenyegette: *a világi szuverenitás állítások éppen ez ellen* – és a császárság szupranacionalitása ellen – jöttek létre. Az egyetemes egyháznak tehát nagy szüksége volt támogatásra. Ha megnézzük az egyházi szuverenitás tant – illetve az ennek belső oldalával foglalkozó egyházi közjogot –, azt látjuk, hogy egyértelműen olyan érvelési mechanizmusa van, hogy az egyház teológiai adottságaival egyeztetni ezt a tant, vagyis a teológiai bizonyítási szabályok szerint megmutatja, hogy ez a külső forrásból származó lelemény – mint recipiálendő struktúra – hogyan illeszkedik az egyház szakrális adottságaihoz. Ezekben a traktátusokban szó sem esik a Pápai Államról.

2) Miért kezdte az egyház a szuverenitás elméletet felhasználni? Valójában a kor kényszeréhez alkalmazkodott. Ahogy a korai államelméletek a teljes területi ellenőrzést tűzték célul maguk elé, az egyháznak meg kellett védenie az azon a területen élő egyházzrész feletti szakrális jogi dispoziíciót. Ezt csak úgy biztosíthatta, ha képesnek bizonyult az adott állammal való egyenrangú tárgyalásra. Mivel ez politikailag akkor endemikus volt⁵¹⁹, így a gyakorlatban az volt a feladat, hogy ezt a status quót elméleti alátámasztással is meg kellett támogatni.

A protestáns hitvallású fejedelmek területein – ahol a katolikusok kisebbségbe kerültek – protestáns államegyháziság alakult ki, vagyis a világi szuverén számára az lett a természetes, hogy egyházi ügyekben ő dönt. Ezzel az alapállással szemben nyomós – vagyis számára a külpolitikai nyomásgyakorlás nyelvén kifejtett – érvet kellett tudni felhozni.

A szuverenitás elmélet adaptálása ráadásul – így, tisztán – még nem is jelent túl nagy munkát, gyakorlatilag csak el kell kezdeni a tárgyalópartnerektől a külügyi gyakorlatban megkövetelni⁵²⁰. Ez pedig a gyakorlatban azelőtt is megtörtént, hiszen korábban a császársággal volt politikailag egyenrangú. A tényleges háttérmunka a mögő építendő alkotmányjogi háttér lesz.

3) A Pápai Állam léte addig jelentett előnyt az egyháznak, amíg más módon nem lehetett biztosítani az egyházi jogrend integritását, nemzetközi jogképességét,

⁵¹⁸ Persze megint nem volna logikus tagadni, hogy a szuverenitás-igény ezen az úton is kaphatott biztatást (ekkor arról kell beszélni, hogy ez a szuverenitás hogyan transzponálódik a szakrális struktúrára). Hiszen a Pápai Állam is elkezdhetette "a kor divatjának megfelelően" ezt az attribútumot használni. De sokkal meggyőzőbb az az érvelés, hogy a támadott szupranacionális szakrális struktúrának volt szüksége erre a segítségre, mert itt van ok-okozati összefüggés.

⁵¹⁹ Az, hogy egyes tárgyalófelek éppen gyengíteni próbálták, nem jelenti azt, hogy a korban általános értelemben ne lett volna bevett, endemikus. Sőt, az egyházi joghatósággal szemben fellépő világi szuverének minden bizonnyal úgy álltak a témához, hogy most a szokásos gyakorlattal szemben, ők próbálják meg egy saját, új igényüket érvényesíteni.

⁵²⁰ Ennek korrekt ideje ezért nem is állapítható meg. Valójában a folyó vitákban való érvelésmódokat kellene megismerni, valamilyen részletes történeti kutatással. A világi hatalmak sem deklarálták ünnepélyesen, hogy ők máttól szuverének.

kormányzatának – a Szentszéknek – sérthetetlenségét, stb.. A középkorban, amikor a külügyek a gyakorlatban dőltek el, és a harcokat nem íróasztalnál és tárgyalóasztalnál vívták elméleti síkon, hanem minden harcban dőlt el, a Pápai Állam léte nagy segítséget jelentett az egyház kormányozhatóságára, az egyházkormányzat katonai biztonságára. Az olasz egység-törekvések *éppen akkor sodorták el, amikor* a nemzetközi helyzetben a jog kezdett annyira önállóvá válni, hogy a nemzetközi életben politikai érdekből *jogellenes módon nem illett cselekedni*. Ekkorra az egyházi szuverenitás tan / igény már endemikussá vált és a nemzetközi jogra való hivatkozás egyre erősebb elfogadottságával pacifikálódott annyira a nemzetközi élet, hogy *a nemzetközi jog és a szerződések képesek voltak* az egyházkormányzat belső és külső (vagyis egyházkormányzati és nemzetközi) *cselekvőképességét biztosítani*.

Ezáltal az a módszer érvényesült, amit az egyház a középkorban már többször megpróbált alkalmazni, hogy ti. a politikai vetélkedést a jog területére igyekezett átvinni. Csakhogy eddig nem volt olyan nemzetközi jog, aminek lett volna érvényesíthetősége, s így nem lehetett rá építkezni. Mire a Pápai Állam megszűnt, éppen "elkészült" a megfelelő állékonyságú nemzetközi jog, s így a "biztonságpolitikai átállás" lehetséges volt. Ez persze most sem saját kezdeményezéséből indult, hanem a helyzet kényszeréből.

4) IX. Piusz választása

Károly-Albert szárd király 1848-ban hadat üzent Ausztriának, hogy Itáliát felszabadítsa, és ehhez a pápától kért segítséget. Addig a pápa nagyon népszerű volt Itáliában. Nehéz döntés volt, hogy segít-e neki vagy sem, mert tisztában volt vele, hogy ha segít, népszerűsége még nő is, és akkor nem könnyű megkérdőjelezni a Pápai Állam létét. Ha az új olasz egységesülési folyamat részévé is vált volna, ami nyilvánvaló volt, hogy nem megállítható folyamat, akkor az egy politikailag előnyösebb helyzethez vezethetett volna. Ráadásul minden olasznak, és a pápának is nyilvánvaló volt, hogy az egységes Olaszországban előbb-utóbb Rómának kell fővárossá válnia. Ha elfogadja a felkérést, az egységesülő Olaszországban fontos szerepe lett volna. Ha viszont részt vesz, esetleg a folyamat élére áll, egy ekkora ország ügyei, ill. azok egyházi ügyekkel való keveredése nagyon háttérbe szorították volna az egyházkormányzati tevékenységet, a pápa Péter-utódi tisztségét⁵²¹. IX. Piusz nem nyújtott segítséget⁵²², és rögtön igen népszerűtlen lett⁵²³. Azt gondolta, ha nem száll be a háborúba, talán el tudja elkerülni, hogy az olasz egység folyamatában Róma részt vegyen. A pápa elkerülte, de Róma nem⁵²⁴. Az olasz egység mozgalom 1870-ben elsodorta a Pápai Államot.

⁵²¹ Vagyis az sem jó, ha a pápa joghatósága alatt túl nagy terület van, és az sem, ha egyáltalán nincs. Ez érthető is, mert itt nem egy országról, mint öncélról van szó, hanem olyan területre van szükség, ami az egyházkormányzat katonai biztonságát garantálja (ahogy azt a Pápai Állam létrejötte tárgyalásakor kifejtettem). Hosszú távon pont ez valósult meg, de ehhez 1929-ig kellett várni.

⁵²² Konkrétan azzal utasította vissza, hogy mindkét nép – az olasz és az osztrák (akik ellen segítséget kellett volna nyújtani) – "ugyanolyan kedves fiai az egyháznak".

⁵²³ Népszerűsége már az 1848-as események után erősen esett. Rómában elég radikális volt a '48-as forradalmárok fellépése, aminek egy ideig sokat engedett (ettől nagyon népszerű lett), de később keményen lépett fel. Ez szinte egyenesen vezetett az 1870-es népszavazás (plebiscito) eredményéhez.

⁵²⁴ Ez nem csak szójáték. A világegyháznak nagyon rosszat tett volna, ha a pápa bárhogy belefolyik az olasz nemzeti politikába. Az egyháznak – természetéből adódóan – egyenlően kell a népekhez viszonyulnia, és

Ez önmagában nem is ez okozott túl nagy elvi problémát, hanem inkább az, hogy az annexió által az egyházkormányzat – és annak monarchikus vezetője – az olasz világi szuverén területi joghatósága alá került. A garancia törvény⁵²⁵ gesztusnak jó volt, amivel Olaszország kifejezhette, hogy nem gondolkodik a Szentszék nemzetközi szerepének megakadályozásában, de jogilag éppen azt fejezte ki, hogy a pápa az *olasz uralkodó koncessziója folytán* kap valamit. Ez pedig *tisztán ellenkezik a raison d'église-zel*. Itt válik nyilvánvalóvá, hogy az egyházkormányzat függetlensége szempontjából miért kell az egyháznak a szuverenitását állítania. Ahogy a Machiavelli-elemzésnél láttuk, az egyház teológiai adottságait a *kialakult állam-fogalommal elgondolt* világi hatalommal szemben csak az egyházi vertikum teljes függetlensége – amit az államelmélet a szuverenitás ideájával ír le – célul tűzésével lehet biztosítani⁵²⁶. Az egyház szuverenitásának állítása akkor a távoli világi szuverének területén élő egyházrészek és az ottani világi szuveréneknek a viszonyára vonatkozott, most pedig a pápa / egyházkormányzat (Szentszék) és az olasz állam viszonyáról volt szó. Ez a probléma elméletileg semmiben sem különbözik attól – s így nem is kellett változtatni az elméleten –, legfeljebb a kérdés politikai / biztonsági tétje volt nagyobb az egész egyház biztonsága szempontjából.

III.) Az egyház szuverenitásának hatása a nemzetközi kapcsolatok diszciplína szemszögéből

Az egyház helye a nemzetközi életben az abszolutizmus idejében

Ahogy a császárság által fémjelzett középkori univerzalizmus hierarchikus rendje felbomlott, és helyébe az egymással az egyenrangúság elve alapján küzdő szuverének léptek, a nemzetközi rend sokszereplőssé vált (pentagonális rendszer). A szisztémát a vesztfáliai béke (1648) vezette be, ami – a *nemzetközi politikaelmélet* ezen bevett fordulata szerint – a XVI. század vallásháborúiból tanultva, a vallási összetevőt igyekezett kizárni a nemzetközi politikai életből⁵²⁷. Ennek mintegy összefoglaló tétele: ahogy a két szereplős középkori univerzalizmusból pentagonális rendszer lett, *az egyház látványosan esett ki a nemzetközi életből*.

Persze lehet, hogy csak arról van szó, hogy az egyes diszciplínák különböző modelljei különböző mértékben torzítják el a – hirtelen változásokat egyébként ritkán

nem folyhat bele nemzeti politikákba. A visszaemlékezésekből eléggé részletesen tudjuk, hogy IX. Piusz látta, hogy 1) Róma városa megtartásával együtt jár az olasz nemzeti politikába való involválódás, amit egyházi szempontból nem vállalhat, 2) bár még nagyon félt Róma elvesztésétől, mert azt is látta, hogy a Pápai Állam léte biztonsági kérdésekben az egész történelem folyamán segítette az egyházkormányzatot. Az olasz nemzeti kérdésben való állásfoglalását évekig halogatta, mert tudta, hogy a döntésével *valójában* e kettő között dönt.

⁵²⁵ Ld. a 92. oldalon.

⁵²⁶ Vö. Dalla Torre véleménye, hozza: BARBERINI, G., 28.

⁵²⁷ A vallásháborúk idejében éppen azok a vallási indíttatású (vagy annak tűnő) harci események "működtek jól", amelyekben a világi hatalom érdeket talált. Vita tárgyává tehető, hogy ezek a háborúk világi hatalmak által támogatott vallásháborúk voltak, vagy vallási köntössel leplezett, de világi hatalmak közöttiek. Én úgy látom, hogy ha a világi hatalmak nem karoltak volna föl – utilitarista módon – vallási reform-irányzatokat, talán nem lett volna semmilyen fajta háború sem. Amikor világi hatalom nem volt érdekelt vallási kérdés ilyen vagy olyan kimenetelű eldöntésében (ilyen azért nagyon sok van), a vita "stílusa" szinte soha nem hagyta el az intellektuális tárgyalásmódot.

produkáló – történelmet. A jogász Paczolay Péter szerint például a reformációval *újra* fontossá vált a vallási polaritás a társadalmi - politikai életben⁵²⁸. Tudjuk, hogy a reformáció után, az abszolutizmus idejében volt a leghangsúlyosabb, hogy egy szuverén *milyen hitvallású* (cuius regio eus religio). Belpolitikailag mindegyik szuverén a hatalom segédeszközének tekintette az "ő" vallását. Az igaz, hogy a szuverének egymás közötti kapcsolatában a vallásnak nem volt túl nagy szerepe. Ezekből – nézetem szerint – az a következtetés vonható le, hogy az egymás közötti kapcsolatokat *is*, és a vallást *is*⁵²⁹ a saját hatalom megtartásának *szolgálatában* állókként képzelték el.

1) Azt nem állítom, hogy az egyház a szuverenitás posztulálásától aztán "nagyon fontos nemzetközi szereplő"-vé vált volna. Bár azt sem érzem, hogy a középkorban valóban *olyan* fontos nemzetközi szereplő lett volna, *ahogy* azt a középkori univerzalizmus nemzetközi kapcsolatok tudományban ismert modellje implikálja. A középkori "esettanulmányok" után a pápa és a császár viszonyára a *paritás elvét* alkalmaztuk. Ez azonban *nem* az életben betöltött *általános* szerepükre, súlyukra vonatkozott, *nem is* arra, hogy adott kor *nemzetközi* (pontosabban monarchák közötti) életében mekkora szerepet játszanak, vagyis aktivitásuk mekkora részét képezi a monarchák – képzeletbeli – össz-nemzetközi tevékenységnek (horizontális skálán mért nagyság), hanem a jogi, tiszteleti, elsőbbségi, rang, stb. *szintjükre* vonatkozott. Eszerint a pápa és a császár közül egyik sem magasabb szint a másiknál, vagyis egy *tárgyaláson egyik sem áll a másik fölött*, hanem *ebben az értelemben* paritásban vannak (vertikális skálán mért nagyság)⁵³⁰. Ez pedig nem jelenti azt, hogy a pápa arra aspirált volna, hogy a középkor nemzetközi életében legalább akkora szerepet játsszon, mint a császár.

Az egyház szuverenitása a *raison d'église*-re épül, *annak* (köteles) következménye. Ebből pedig máris jól látható, hogy a *szuverenitás posztulálásának célja nem* a nemzetközi tevékenység fontosságának, súlyának, a betöltött szerepnek a megtartása / növelése, hanem annak a már igen régen⁵³¹ megfogalmazott igénynek a *világosabb* megfogalmazása és érvényesítése, hogy az egyházkormányzat (s így az egyház mint olyan) önmaga fölött *magasabb* hatalmat nem ismer el.

2) A vesztfáliei béke végülis – miután az egyház a szuverenitáselmélet alkalmazását tűzte ki célul és ezzel az új körülményekhez alkalmazkodott – *csak az új* vallási képződményeket játszotta ki a nemzetközi életből. Jóllehet, ők eredetileg sem akartak volna abban részt venni, mert ők eleve olyan egyházi rendszert építettek föl⁵³², ami 1) nem is igényel, de 2) nem is tesz lehetővé ilyen eszközhasználatot.

⁵²⁸ Paczolay "a reformációnak a *vallási és a világi* újbóli összefonódására irányuló kísérletéről" beszél. PACZOLAY, *Államelmélet I.*, 142.

⁵²⁹ A (valamely világi) hatalom megdöntésének / megtartásának *szolgálatában* álló vallást a katolikus társadalomfilozófia és társtudományai előszeretettel titulálják *ideológiáknak*, megkülönböztetendő a helyektől, kultúráktól, nyelvektől és érdek- ill. hatalmi csoportoktól függetlenül élő *vallástól*.

⁵³⁰ Amennyiben a középkori univerzalizmus modellje csak ennyit állít, és nem (sugall) többet, akkor teljesen egyetértek vele.

⁵³¹ I. Gelasius a pápa és a császár paritásáról. Ld. a 134. oldalon.

⁵³² Ezt persze logikailag nem direkté azért csinálták, hogy nehogyan önállóak legyenek, hanem hogy ezzel is levetkőzzék a bevett egyházi gyakorlatot, vagyis ez egy vallási "játzsma" logikájára épülő ellenlépés volt.

Mindezekből következően én nem látom azt a nagy veszteséget, amit az egyház a vesztfáliai béke miatt a nemzetközi életben elszenvedett volna. A nemzetközi életben játszott szerepe, súlya, extenziója növelése egyébként *nem* is tartozik az egyház *eredeti aspirációi* közé (tanító - megszentelő tevékenység). Az, hogy a nemzetközi súlyban fokozatosan lemaradt, az az egyház szempontjából természetes, hogy nem tűnik veszteségnek. Ez egyébként nem is a vesztfáliai béke miatt következett be, hanem fokozatosan, a mindenféle értelemben vett emberi tevékenység általános növekedése, sokrétűbbé válása miatt⁵³³.

3) Azáltal, hogy az egyház szuverénként lépett fel és szakrális struktúráját az általános alkotmányjogi strukturálási elvek alapján interpretálta, lehetővé vált, hogy a konkordátumok kötésekor az egyházi fél könnyebben kiálljon a szakrális szféra határainak védelmében. Mivel ez inkább kötődik a jogi technikához, ezt a jogi fejezetben fejtem ki.

A XIX. század második felének elválasztási hulláma és annak hatásai⁵³⁴

Az *elválasztási törvények hullámára* – tudjuk – az egyház és az egyházas gondolkodású közéleti személyek érzékenyen reagáltak. Ha magasabbról, nagyobb történelmi távlatból tekintjük a helyzetet, ezt kevésbé látjuk indokoltnak. Az illetékességek határvonala ugyanis *nagyjából azon a vonalon* állapított meg, ahol az egyház és a világi hatalmak Római Birodalom bukása óta tartó *vetélkedésének stacioner középvonala* húzódott⁵³⁵. Mondhatnánk, hogy ez nem csoda, hiszen a kultúrköri meghatározottság nagy úr, aminek kialakításában az egyháznak hosszú edukatív munkája fekszik⁵³⁶. Ez a hosszú szemlélet-alakulási / szemlélet-alakítási folyamat I. Gelasius pápa császárnak írt levelével kezdődött (gelasiusi elv vagy gelasiusi vonal). Az egyháznak ezt az elvi álláspontját Erdő Péter *dualista álláspontnak* nevezi⁵³⁷. Nem véletlen, hogy a XIX. század vége felé *éppen itt tűnt természetesnek* ezt a határvonalat deklarálni. Ha az egyház világi szférában megvolt, és a középkorban hagyományossá vált jogi prerogatíváit tekintjük, azok

Más kérdés, hogy – éppen, mivel nem rázódtak bele a világi szuverénnel való párbeszéd gyakorlatába évszázadokon keresztül – ezáltal öntartásukról mondtak le. A tiszta vallásosság, a csak vallási kérdésekkel való foglalkozás, és a politizálás elhagyása nagyon szép gondolat, de látszik, hogy a világi szuverénnel – ebben az időben – csak az erő nyelvén lehetett beszélni (amit egyébként a katolikus egyház sem tudott / akart csinálni, hiszen ahogy látjuk az intellektualizálható eszközöket vette át).

⁵³³ Ez a nemzetközi életben játszott horizontális szerep csökkenés a redundancia problémával hozható összefüggésbe.

⁵³⁴ Erről a témáról (is) köteteket lehetne írni. Engem itt csak azok a szempontok érdekelnek, amik az egyház, mint nemzetközi aktor téma szempontjából relevánsak, ill. azok, amik az előzőekben tárgyalt jelenségek folytatásai vagy következményei.

⁵³⁵ Ezért aztán az sem véletlen, hogy a katolikus egyházat nem érte akkora megrázkódtatás a XIX. századi elválasztási hullám miatt, mert tulajdonképpen semmi lényegi elem nem változott meg, viszont a protestáns egyházaknak az elválasztási törvények bevezetésekor – a legtöbb helyen államegyházat alkottak – saját hierarchiát kellett kialakítaniuk.

⁵³⁶ Ma már külön irodalom foglalkozik azzal a jelenséggel, hogy miként következik a középkorban társadalmilag effektíve létezett kereszténységből mindaz a társadalmi és egyéb gondolkodási rendszer, ami utána jött.

⁵³⁷ ERDŐ P., *A magyarországi elválasztási modell alapelvei a katolikus egyház szemszögéből*, in AA. VV., *Az állam és egyház elválasztása*, Budapest, 1995, 121.

egyértelműen kárát látták az elválasztásnak⁵³⁸, viszont a világi szféra egyházi területen gyakorolt befolyása, érdekeltségei is megszűntek⁵³⁹. Így az egyház az – eddig veszélyeztetett – *szakrális szférában* nettó haszonélvezője lett e változásnak.

A középkor folyamán végig az aszimmetrikus túligénylés módjára vívott hatalmi játszmát láttuk, és világossá vált, hogy ez az egyház részére mennyire előnytelen vitastílus. A középkori folyamat végén úgy lehet jellemezni a helyzetet, hogy a világon mindenhol a túligénylések érvényesítése által kialakított, éppen aktuális egyház - állam viszonyrendszer uralkodik. Ez minden országban – kivéve a protestáns államegyházi rendszereket, ahol a katolikus egyház részére gyakorlatilag már előtte is elválasztott szisztéma volt – az egyház állami szférába, és az állam egyházi szférába való bizonyos mértékű behatolását mutatja, ami a másik jogi szférájába benyúló, kölcsönösen, oda-vissza meglévő, önmagában aszimmetrikus jogosultságok kusza szövevényét jelenti. Ezek *a másik szférájába átnyúló jogosultságok* – hosszú távon – elvileg kiegyenlítették egymást.

Ebben a helyzetben következtek be az elválasztások, a világi felek részéről egyoldalúan. Jogilag két dolgot csinált az elválasztó törvényt megalkotó világi fél: 1) visszalépett az egyházi szférában aktuálisan megvolt jogosultságaitól, 2) felmondta az egyházi fél aktuálisan megvolt világi szférában való jogosultságait. Ennek formái különbözőek voltak, de az elv ez volt. Ehhez jöhetett valamilyen elvi deklaráció az elválasztásról mint olyanról. Az egyház ennek megfelelően egyrészt elvesztette a világi szférában – az egyes országokban különböző – eddig megszerzett prerogatíváit, másrészt a kánoni jogrend hirtelen felszabadulását tapasztalta a világi részről jövő nyomás alól. Ha objektíven és a hosszú távú történelmi tapasztalatokat tekintve értékeljük a helyzetet, azt látjuk, hogy az egyház saját, eredeti hivatása szempontjából az elválasztási hullám az egyházat pozitívan érintette.

Az akkori reakálás azonban nem ez volt. Az egyházban a XIX. század második felében egyértelműen katasztrófa hangulat uralkodott⁵⁴⁰, mert az egyház *stratégiai szempontból alapvető, megszokott, begyakoroltan kezelt viszonyulási és biztonsági pontjai* pár évtized alatt alapvető változásokon mentek át. Egyrészt a Pápai Állam, ami az egyházkormányzat függetlenségének és így az egész egyház *raison d'être*-ének stratégiai sarokköve volt – ugyan több évtizedes "előkészítés" után – pár hét alatt semmisült meg. Másrészt az abszolutizmus tisztán érdek alapú politikai játékelméletét túlélve, ezen körülmények között egy nagyjából élhető *modus vivendi*-t kialakítva és egy bizonyos szövetségi rendszert felépítve, most ennek leomlását kellett tapasztalni. Harmadrészt a társadalomban lassan megszűnt a keresztény jellegű formalizmus, és így a pusztán "társadalmilag keresztény" ill. "hagyományosan keresztény" emberek – társadalmi

⁵³⁸ Ez a veszteség úgy is értékelhető, mint az egyház megszabadítása a Római Birodalom összeomlása után felvett, a szakrális természetű – vagy abból egyenesen következő – tevékenységektől túlságosan eltérő ballasztoktól. Ld. a *Gondolkodásmód: a formai elemek redundanciája* alcímet (127. oldal).

⁵³⁹ Ha számbavesszük, hogy az abszolutizmus idejében az erőviszonyok a világi oldal javára lendültek ki, az elválasztást akár a világi oldal önkorlátozásának is értékelhetjük.

⁵⁴⁰ Ha szociálpszichológiaiilag közelítjük meg a reakció miértjét, arra az okra gyanakodhatunk, hogy ha egy csoport nagyjából kiegyenlítetten veszít jogokat és szabadul veszélyeztetettségtől, akkor az elsődleges, gyorsabban ható, közvetlenebb élmény inkább a jogok elvesztése miatti megbántottság lesz, mint a támadottság alóli felszabadulás élménye. Ez utóbbival ugyanis meg kell tanulni élni, és használni az új lehetőségeket.

megerősítés híján – elhagyták formális kereszténységüket is. Ebben a folyamatban a társadalom képe alapvetően megváltozott, és így megszűnt az erőfeszítés nélküli, "birtokolt univerzalitás" – hamis – megerősítő élménye.

Az elválasztási hullám nyomán tehát új stratégiai biztonsági pontok után kellett nézni. Ennek alapvonalai a nemzetközi, kánoni és állami jogokban azonban ekkor már megtalálhatók voltak.

A II. vatikáni zsinathoz köthető változások

A zsinat előtt az egyházi gondolkodásmódnak volt egy elég erős védekező attitűdje, amihez érthetően szükséges az erős kifelé tekintés, és a külvilág változásainak szoros és kritikus figyelemmel kísérése. A zsinat után az egyház inkább önmagával törődik. Ott ugyanis annak az egyházszemléletnek a kezdeményezői kaptak nagyobb helyet, akik azt a szemléletet képviselték, hogy az egyház – a korai és az ókori egyház történeti, hermeneutikai, teológiai megismerhetőségének jelentős javulásával – saját múltjában igen nagy intuíciós potenciállal bíró forrásra találhat. Ennek a változásnak természetesen az "adott helyet", hogy a külvilág részéről jövő állandó politikai természetű kihívásokkal nem kellett számolni. Erre persze azt lehet mondani, hogy régen volt akkora keresztényüldözés, mint éppen a XX. században. Igen, de ezek az üldözések olyanok voltak, mint a Római Birodalomban szokásosak. Eleve a keresztény jelenséget üldözték, és nem akarták azt fölhasználni. A totális ellenség soha nem igyekszik "egy kicsit alakítani" az entitáson (mint pl. gallikanizmus, jozefinizmus), hanem azt akarja, hogy tűnjön el, ill. az entitásnak vele kapcsolatban nem jut eszébe igazodási - alkalmazkodási módozatokon gondolkodni. A vele való szembenállásban tehát nem kell a közeledés és távolságtartás reflektált – ráadásul teológiailag is koherens – szisztémáját kitalálni, újra rendezni. A totális ellenség az entitás *léte*re van hatással, *hogylétére* nincs.

3.3.2. Teoretikus reflexió: a szuverenitás posztulálása

Az egyház szuverenitásának elve történeti következmény. Nem kinyilatkoztatáson alapul, amit a teológia kutat, hanem az egyház és a külvilág *viszonyának történeti terméke*. Az egyház úgy tekinti magát, aminek eredendő joga, hogy minden földi hatalomtól függetlenül kormányozza önmagát és fejtse ki a krisztusi tanítást a népeknek és magyarázza azt. Az a szabályrendszer, aminek keretei között az egyház ezt a tevékenységet végezni tudja, az idők folyamán magában, a világi szuverénekkal folytatott, e jogosítványok folyamatos érvényesítéséért folyó küzdelemben alakult ki. A korai jeruzsálemi egyházban – vagy a konstantini kor előtt bármikor – eszébe sem jutott az egyháznak, hogy a világi hatalomhoz mérje magát, és azt mondja, hogy *ugyanakkora a cselekvőképessége*. Nem csak azért, mert az akkori egyház erre képtelen lett volna, nem is csak azért, mert elkülönülő (kontraszt) társadalmat alkotott, hanem egyszerűen azért, mert az egyháznak eredendően nem célja, nem hivatása, hogy egy hatalmi természetű koordinátarendszerben definiálja magát, és ott aspirációkat fogalmazzon meg. Az az elv

viszont már a konstantini kor előtt készen volt, hogy van a krisztushívő embernek egy szabadsági foka – a szakrális élete – ahol az állam (akkor a Római Birodalom) illetéktelen, külső, pogány, fel nem hatalmazott, cselekvőképtelen, ezzel szemben az egyháznak krisztusi megbízatása (autoritása) és eszközrendszere van ennek ellátására. Mivel a történelmi helyzetek úgy hozták, ezt az autoritását csak úgy tudta biztosítani – de legalábbis a gyakorlatban úgy sikerült biztosítani –, hogy az egyházkormányzat székhelyétől közeli és attól távoli szuverénekkel küzdött ennek az autoritásnak a tiszteletben tartásáért.

Az egyház szuverenitása

Mit hoz ez az új eszköz az egyháznak? A történeti elemzésnél azt láttuk, hogy az egyház a szuverenitás eszmét mint már meglévőt – pontosabban éppen kialakulót – adaptálja saját magára, hogy segítségével a külvilágnak jobban ki tudja fejezni öndefiníciójának néhány szempontját, és tárgyalópartnerei számára pontosabban kifejezze igényeit. A teoretikus reflexiót ennek a ténynek a felhasználásával bontom ki. A választ tehát úgy kereshetjük, ha 1) a külügyi tevékenység eddigi vizsgálatát folytatjuk úgy, hogy abba beleültetjük a szuverenitás fogalmát, és azt figyeljük, hogy ennek az új elemnek a beültetésével hogyan változik a külügyi tevékenység egyház számára való hozadéka, 2) összevetjük azzal a kritériumrendszerrel, aminek ez az új szerkezet meg kell hogy feleljen, vagyis az általános kifelé irányuló aktivitás célrendszerével (tanítás egysége, egyház egysége).

1) Először tehát vegyük elő az egyház külügyi tevékenységére vonatkozó, az előző teoretikus fejezetben⁵⁴¹ tárgyalt definíciót. Ez így hangzott: Az egyház külügyi tevékenysége definíciója:

- a) *Az általános kifelé irányuló aktivitás* azon (specifikált) része, mely
- b) a mindenkori *általános külügyi módszertan* eszközrendszerével
- c) az *tanítás egységességét* és az *egyház egységességét* igyekszik elérni.

Ennek b) pontjába helyettesítsük be a külügyi tevékenység sommás meghatározását. Ez legyen a következő:

- a) *a szuverének*⁵⁴² *közötti*
- b) *egyenrangú kapcsolatok / tárgyalások*⁵⁴³ *összessége.*

2) Ezáltal a kérdés úgy fogalmazódik át, hogy az 'tanítás egységessége és az egyház egységessége' mint cél- ill. feladatrendszerből *ezzel*, a pontosabban leírt eszközrendszerrel mit lehet ellátni? Először is rendszerezzük / értelmezzük a kérdést az itt látható táblázatos formába, majd töltsük ki a mezőket az adódó válaszokkal. A bal oldali oszlopban a cél- ill. feladatrendszert tüntettük fel, a fejlécbe pedig a szuverének közötti külügyi tevékenység jellemzőit írtuk:

⁵⁴¹ Ld. a 145. oldalon.

⁵⁴² Egyszerű meghatározással: 'ami fölött nem áll semmi'. Latinul: *suprema*, vagyis legfőbb, legfelsőbb.

⁵⁴³ Vagyis gyakorlatilag a világi hatalmakkal való paritásos tárgyalás.

| | szuverének közötti | egyenrangú kapcsolat |
|-----------------|--|---|
| tanítás egysége | tanítását senki nem ellenőrzi | tanító tevékenysége nincs hatalmi szándékoknak kitéve |
| egyház egysége | az egyház szuverén jogrend ehhez kell: (meggyőzően és működőképesen) egységes egyházkormányzat | az egyház egységes tárgyalófél az egész világon |

A táblázat – úgy érzem – nem szorul további magyarázatra. Látható belőle, hogy a szuverenitás fogalmával *hatékonyabban fejezhető ki*, érvényesíthető az általános kifelé irányuló aktivitás – eredetileg szakrális meghatározottságú – igényrendszere. Ez – ez nézetem szerint – elégséges magyarázata a szuverenitás eszme adaptációjának.

Az egyház szuverenitása és a területiség

Látjuk, hogy az egyház úgy definiálja szuverenitását, hogy az egyház *mint egyház* szuverén. Ezért kellett a kifelé irányuló aktivitás természetét leírni, és megmutatni, hogy a szuverenitás eszme adaptációja hogyan viszonyul ehhez, mit ad hozzá ennek jobb kifejezhetőségéhez. Mindez azt mutatta meg, hogy a szuverenitás eszme az *egyházra* épül, és nem – mondjuk – a Pápai Államra. Ezzel a dolgozatnak egy fontos megállapításához érkeztünk el.

Az a pár nemzetközi jogász, akik szerződéselméleti alapon állnak – vagyis nem a területiségből vagy más nemzetközi jogi a prioriból indulnak ki –, ezt érzékelik is. Morelli, aki a lateráni szerződést értelmezi, azt írja, hogy „A Pápák világi szuverenitásának az a feladata, amint a katolikus Egyház *vallási aktivitása* szabad kifejtéséhez szükséges *eszközként* értelmezünk, itt elméleti síkon [a.m. nemzetközi jogilag] tisztán meg van erősítve. Ebben a koncepcióban bennefoglaltatik, hogy a Pápai Államot nem lehet úgy értelmezni, mint bármilyen más Államot, hiszen ezt egy másik nemzetközi jogi alany, a Katolikus Egyház szolgálatára létesítették.”⁵⁴⁴ Ezt azonban az elméletileg alapozó nemzetközi jogászok nem így gondolják.

Ebből az is következik, hogy az egyháznak vagy akár a pápának *szoros értelemben nincs szüksége* területre, ami fölött szuverén módon rendelkezik. Szuverenitása ugyanis *nem ebből származik* hanem mint egyház szuverén – aminek a fogalmához nem tartozik hozzá szorosan a területiség –, aminek ugyan lehet alávetett területe, de teológiailag egyáltalán nem kell, hogy legyen. A Pápai Állam megszűnésével nem is közvetlenül a területvesztés volt a gond, hanem az, hogy az olasz szuverén úgy értelmezte magát – ti. a világi szuverének mind így értelmezik magukat –, hogy a területén lévő minden személy

⁵⁴⁴ MORELLI, G., *Nozioni di diritto internazionale*, Padova, 1958, 139.

felett szuverén jogokat gyakorol, s így a pápa felett is. *Ennek* viszont már *van* hatása az egyházra, és ezt az egyház nem veheti tudomásul⁵⁴⁵ (mégpedig szorosan teológiai okból!). Vagyis az egyház szuverenitásához ugyan szoros értelemben nem szükséges, hogy legyen alávetett területe (világi szuverenitása), az viszont kell, hogy *senki más szuverén ne vindikálhasson fölötte* szuverenitást, ill. általában semmilyen hatalmat se. Mivel pedig ez, a világi partnerek általi vindikáció területi alapon működik – hiszen az ő szuverenitásuk szorosan területfüggő –, ez alól a vindikáció alól az egyházkormányzatnak (pápának) mentesnek kell lennie. *Ezért, és csak ezért* van szüksége egy jelképes területre. A terület tehát nem azért fontos, hogy *legyen* területe, hanem azért, mert *általa biztosítható*, hogy *másnak ne lehessen* az egyházkormányzat fölött bármilyen néven nevezendő joghatósága. Az egyházkormányzat területigénye tehát 1) *technikai* és nem lényegi, 2) nem a saját logikája alapján álló, hanem azért van rá szükség, mert a partnerek "így értik".

Elméletileg föl lehet vetni, hogy ha más ugyan igényel az egyházkormányzat fölött területi joghatóságot, de az egyházkormányzat ezt nem ismeri el, az elég-e az egyház szuverenitásához? A válasz *egyrészt* az lehet, hogy ha az egyház igazán szuverén⁵⁴⁶, akkor valószínűleg igen, *másrészt* viszont – jelen történelem tapasztalata alapján – ez bármikor megkérdőjelezhető volna, így hosszú távon nem túl biztonságos. A gyakorlat azt mutatta, hogy a *római kérdés idején* (1870-1929) *elég volt* az, hogy a pápa nem ismerte el az olasz szuverén fennhatóságát⁵⁴⁷, ugyanis az egyházkormányzatot és az egész egyházat a tárgyalópartner szuverénnek – közül a legtöbben – szuverénnek tekintették⁵⁴⁸. Ez tehát egy fontos megállapítás: az egyház a legtöbb világi partnerrel szemben *a külügyi gyakorlatban is képes területi szuverenitás nélkül is érvényesíteni* szuverén igényét⁵⁴⁹. Viszont a hosszú távú, megnyugtató rendezéshez kíváncs volt a Vatikán Városállam létesítése, melynek *célja* tehát *közvetlen értelemben* nem az, hogy az egyházkormányzat számára világi szuverenitást biztosítson, hanem az, hogy a *világi szuveréneknek* az egyházkormányzattal –

⁵⁴⁵ Olyan formában sem, hogy az olasz szuverén "felmentést ad" a saját joghatósága alól. Ami egyébként *contradictio in terminis*, mert csak az alól adhat valaki felmentést másnak, ami joga vele szemben eleve és főszabályként fennáll. Egy kiadott felmentés, mint *exemptio*, a főszabály létezését – közvetve pedig megerősödését – jelenti, hiszen amikor felmentést ad, akkor *gyakorolja* fölötte a hatalmát (ti. a felmentés jogi aktusában). Ha pedig valakinek "mégis sikerülne" valakit saját szuverén joghatósága alól felmenteni, akkor az általa adott felmentés a következő pillanatban már nem is volna érvényes, hiszen akkor már nem volna fölötte joghatósága, ami alól őt fölmenthetné. A garancia törvény egy igazi jogi érdekesség, ami az olasz jogászok fantáziáját (nem annyira a logikáját) dicséri.

⁵⁴⁶ Saját jogon, és *a saját elvei alapján*, amihez az előzőekben kifejtettek értelmében nincs szüksége területre.

⁵⁴⁷ Rendszeresen – gyakorlatilag évente – tiltakozott a fennálló helyzet ellen, rendszeresen visszautasította a garancia törvényt, és az olasz állam által felajánlott apanázst. Néhány ilyen dokumentumot ismertet: JEMOLO, C., A., *La questione romana*, Milano, 1938, 130-170.

⁵⁴⁸ Különben nem kötöttek volna vele új nemzetközi szerződéseket és nem létesítettek volna új diplomáciai kapcsolatokat.

⁵⁴⁹ Ezt a nemzetközi kapcsolatok tudomány szépen érzékeli, míg a nemzetközi jog ebben a formában kezdeni sem tud vele semmit. Ez azonban itt egyáltalán nem zavar minket, hiszen éppen azért választottuk alapállásnak a nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontját, mert ennek szélesebb látószöge van. Ennek hasznát, többek között, éppen itt látjuk gyümölcsözni, amikor ezt a helyzetet ezzel a tudománnyal tudjuk értelmezni, míg a nemzetközi joggal nem. Hozzá kell tenni, hogy – ahogy látjuk – az államok is tudták értelmezni a helyzetet, vagyis ebben az esetben a nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontja gyakorlatiasabb, jobb beválású, hasznosabb.

és így az egész egyházzal – szemben *felvethető* területi alapú fennhatósági igényét *kivédje*⁵⁵⁰.

Az egyház külügyi tevékenysége magyarázata

Külügyi tevékenység, *raison d'église*, szuverenitás

Mivel ebben a teoretikus fejezetben nem csak a szuverenitást tárgyaló, hanem az az előtti, középkort tárgyaló fejezetnek – melyek egymással gondolati kontinuitásban állnak – értünk a végére, érdemes rendszerezni az eddig tapasztaltakat.

1) Láttuk, hogy az egyháznak a konstantini kortól *folyamatosan ugyanaz* volt a külsőkkel (külügyi aktorokkal) szemben megfogalmazott *igénye*: a tanítás egysége és az egyház egysége. Ennek – azon belül leginkább az egyház egységének – külügyi, államtani megfelelője, fordítása: az egyházkormányzat – és így az egész egyház – senki alatt nem állása és az egyház mint a világi szférától elkülönült, szakrális struktúra érintetlenül hagyása az egész világon⁵⁵¹.

2) Ez az igényrendszer akkor fogalmazódott meg először, *amikor* az egyház az állammal *tárgyaló viszonyba* került, ti. a konstantini korban. Ebből is látható, hogy ez az igény *a külvilággal való interakcióban megfogalmazódó*, az által kiváltott igény. Ezt az interakciót, ezt a tárgyaló viszonyt az egyház *külügyi tevékenység módjára látja el*, és ezt a világi hatalmak is – kivételektől és vitáktól eltekintve – így teszik.

3) Maga az *igény azóta is folyamatos*, míg az a kontextus, amiben ezt az egyháznak önmaga számára biztosítania kell⁵⁵², vagyis a politikai, katonai, kulturális, társadalom berendezkedési, stb. környezet időről-időre változott. Ennek megfelelően ugyanazt az igényt időről-időre másképpen kellett megfogalmazni, ti. a külvilág nyelvén, ahogy az megérti. A *raison d'église* (függetlenség-igénynek definiáltuk az előző teoretikus fejezetben) és a szuverenitás – nézetem szerint – *ugyanannak az igénynek a különböző kontextusban való kifejezései*, megfogalmazásai.

A közös kategória, ami ezeket összefogja, az a *külügyi természetű tevékenység*. Az egyházi struktúra függetlensége (ami eminensen az egyházkormányzat függetlenségében látszik) mint igény e tevékenység *során* kristályosodik ki⁵⁵³, a *raison d'église* és a szuverenitás pedig ennek a külügyi tevékenységnek a derivátumai (hiszen ennek munkafogalmi). Az én szemléletem szerint a fenti *eszköz készlet sorozat* még folytatható. Ugyanebbe a sorba tartozik a Pápai Állam, a Vatikán Városállam, és az elemzés során látott, rövidebb életű politikai természetű érvelésmódok is (két kard, *potestas indirecta* in

⁵⁵⁰ N.B. Ha most lenne a pápának területi fennhatósága, melyen természetes lakosság élne, az az egyháznak sok nehézséget okozna. A jelenlegi helyzet mutatis mutandis sokkal előnyösebb az egyház számára – noha 1870-ben sokan katasztrófa-ként élték meg –, mintha bármilyen kis természetes lakosságú terület megmaradt volna (aminek legitim jóléti igényei volnának, stb.).

⁵⁵¹ Rövidebben fogalmazva: az egyházkormányzat és az egyházi struktúra függetlensége.

⁵⁵² Ezek ugyanis szakrális alapon keletkező igények, tehát az egyház számára nem opcionális, hogy megszerzi vagy sem. Ezeknek az igényeknek az alapja az, hogy a tanítás egysége és az egyház egysége kritériumrendszerét – jelen történelemben – nem lehet más módon biztosítani, csak így.

⁵⁵³ Amíg ugyanis az egyháznak nem volt állammal / államokkal való interakciója (ti. a konstantini kor előtt), addig az egyházkormányzat és az egyházi struktúra függetlensége (akkori, embrionális állapotában érte) evidenciaként volt jelen, és nem kellett igényelni, követelnie, elérnie.

temporalibus, stb.). Ugyanis mindegyik *ugyanazt a függetlenség-célt szolgálta* a pillanatnyi politikai játszmában.

A dolgozat külügyi szemléletének hozadéka

Tekintsük át ezt teoretikus szinten is. Annak, hogy az egyháznak ezeket az igényeit, jogi vagy államtani formában megfogalmazott – a külsőknek szóló, számukra érhetővé tett – öndefinícióit úgy tekintjük, mint az egyház külügyi tevékenységének derivátumait, sok előnye van. Ugyanis nem kell ezeket a fogalmakat tisztán jogi, államtani, nemzetközi jogi, stb. módszertannal értelmezni. Ez – ahogy már a dolgozat bevezetésében is láttuk – nehézségekbe ütközik, mert míg az államokról szóló elmélet és jog csak Grotiustól és Bodintól indul, az egyház akkorra már egy másfél évezrede alakuló önképpel rendelkezett, és ezeket az új leleményeket eszközökként használta fel arra, hogy igényeit a kortárs külsőkkel megérttesse, mégpedig szigorúan úgy, hogy a felhasznált eszközök az egyház teológiaiilag már meghatározott struktúráját ne zavarják. Vagyis az adaptáció folyamán nem ezekhez alakította saját magát, hanem csak azt vette át ezekből, ami kompatibilis a meglévő, szakrális természetű struktúrájával. Éppen ezért hibás – tudományosan, de egyszerűen logikailag is –, ha az ezeknek való megfelelés szempontjából "vizsgáztatjuk" az egyházat (megfelel-e az államiság követelményeinek, stb.). Ugyanis esze ágában sem volt ezeknek megfelelni és most sincs.

Ebből következően csak olyan szemlélettel lehet *az egyháznak* ezekhez, a fölvetett *fogalmakhoz való viszonyát helyesen szemlélni*, ha a mi szemléletünk is *tudja relativizálni* ezeket a *fogalmakat az egyházhoz képest*⁵⁵⁴. Ehhez biztosan nem valamilyen jogi vagy államtani módszertant kell választani, mert azoknak a gondolkodási rendszereknek ezek a fogalmak éppen a legsarkalatosabb axiómái. Azoknak a tudományágaknak (valóság szemlélő rendszereknek) éppen azért van szükségük ezeknek a fogalmaknak a keménységére, mert minden továbbit ezekhez mérnek⁵⁵⁵. Az egyháznak viszont van mihez mérnie magát, ezeknek a gondolkodási rendszereknek az építőköveit pedig csak kommunikációs ill. a külvilággal való kompatibilitási célra használja fel, vagyis relativizálja.

Viszont azzal, hogy a külügyi tevékenységet tettük meg kulcsfogalomnak (ami a nemzetközi kapcsolatok diszciplína egy munkafogalma), és a többi ehhez képest magyaráztuk, egy sokkal dinamikusabb rendszert kapunk. Ez itt alapvető kíváncsi, mert gyakorlatilag az egész történelmet át kell ívelni. Olyan kulcsfogalom kellett tehát, ami ezen az időtávon keresztül konstansként megmarad, és ezzel háttérrel, viszonyítási rendszert ad ahhoz, hogy a változó eszközrendszert általa magyarázzuk. Márpedig az elemzések során azt láttuk, hogy az egyház a konstantini korban interakcióba került egy állammal, a konstantini kor után pedig az államokkal való kapcsolattartást külügyi tevékenység módjára tudtuk értelmezni, és ettől fogva *ez a jelenség* mind a mai napig *természetében*

⁵⁵⁴ A felhasználandó megértési utat természetesen a saját szabályainak megfelelően szabad csak használni.

⁵⁵⁵ Minden gondolkodási rendszernek vannak fix pontjai, sarokkövei, és vannak relativizált témái, tárgyai.

nem változva megmaradt⁵⁵⁶. Vagyis a külügyi tevékenység az egyház esetében a Római Birodalomtól máig konstans, s így alkalmas viszonyítási rendszert nyújt a hosszú távú vizsgálatokhoz.

Mindebből következően az egyház külvilághoz való viszonya úgy bontakozik ki előttünk, mint egy szakrális entitás (ha tetszik intranzigens) tudatos fenntartásának és a külvilághoz való kommunikációs alkalmazkodásnak, más szavakkal *tradíciónak és flexibilitásnak* egy igen *dinamikus együttélése*. Ennek a hosszú távú magatartás sornak a modellezésére a nemzetközi jog, államtan, stb. nem alkalmas, de a nemzetközi kapcsolatok tudomány és – az ennek segédtudományaiként alkalmazott – szellemtörténet, politikatörténet, kulturális antropológia, stb. igen. Az ezek által felrakott összképen aztán utólag bejelölődik a nemzetközi jog, az államtan, stb. kontingens helye és szerepe.

A nemzetközi kapcsolatok tudomány egyes teoretikus iskoláinak magyarázó ereje az anyagon

1) A tanítás egysége és az egyház egysége mint *politikai erő*

Nézzük meg, hogy ez a gondolatmenet hogyan illeszkedik a nemzetközi kapcsolatok teoretikus megközelítéseihez. Vegyük elő azt a nemzetközi kapcsolatok tudományban ismert logikai fogást, hogy "*katonai vagy gazdasági erő átalakítása nemzetközi politikai erővé*" ill. hogy "*hogyan lehet a nem politikus (ti. felhasználhatatlan) nukleáris arzenált politikai erővé alakítani*". Ezek a megoldási minták tagadhatatlanul a nemzetközi kapcsolatok tudomány körében keletkeztek. Ha az elsőben a "*katonai vagy gazdasági*"-ra, a másodikban a "*nukleáris*"-ra helyezzük a hangsúlyt, akkor ezek a minták ezen az anyagon használhatatlanok. Ha azonban eltekintünk a "*katonai vagy gazdasági*"-tól, és azt mondjuk, hogy nem ez a formula lényege, hanem az, hogy "*egy képesség átalakítása*", akkor használhatóvá válik, és *meg is magyarázza* a helyzetet: a tanítás egységének és az egyház egységének nemzetközi politikai erővé átalakításával állunk szemben. Ez az erő a nukleáris erőhöz hasonlóan közvetlenül nem nemzetközi politikai erő. A logikai formula alkalmazásával tehát magyarázatot kapunk a jelenségre, hogy hogyan tudott az egyház egy nemzetközi politikai szempontból közvetlenül nem értelmezhető (nem politikus) erejét, potenciálját nemzetközi politikai erővé alakítani. Ez a formula tehát alkalmazható, a nemzetközi kapcsolatok tudományban jött létre, és *elég meggyőzően magyarázza* is a helyzetet.

Meg is fordíthatjuk. Tudjuk, hogy a nemzetközi kapcsolatok diszciplína érdeklődik azok iránt a képességek iránt, amiket az aktorok nemzetközi politikai erővé tudnak / akarnak alakítani. A katonai és a gazdasági erő mibenléte (egészen a fegyverzetek fajtaiig), keletkezése, mérése, a nemzetközi kapcsolatok területén sokat tárgyalt téma, mert ahhoz, hogy az egyes aktorok egymás közötti gazdasági, katonai vetélkedését megérthessük, meg kell ismerni ezeknek az erőknek a természetét, előállításukra, növelésükre irányuló

⁵⁵⁶ A külügyi tevékenység történetének során elemeztük az eseményeket, az egyház által felvett munkafogalmakat és más eszközöket. Ezeknek a munkafogalmaknak "termék élet ciklusuk" van, vagyis egy idő után nem praktikusak, mert a külvilág (már) nem érti őket, s így új eszközt kellett találni, adaptálni a függetlenség kifejezésére és megtartására.

technikákat, az aktorok képességének mérését ezek létrehozására, különben nem tudjuk őket mint kategóriákat használni. A nemzetközi kapcsolatok tudománynak a hadtudományok, gazdaságtudományok így válnak fontos társtudományaivá.

Ahogy azt a *Spirituális cél és politikai erő összefüggése az egyházpolitikában* c. alfejezetben láttuk⁵⁵⁷, az egyház tárgyalási ereje (vagy morális autoritása) az *egyház egységéből és tanításának befolyásmentességéből* adódik. Az egyház ezt a külsőkkel szemben a Római Birodalom bukása óta külügyi tevékenység *módjára* védi, ti. a *raison d'égglise* tételezésével, külpolitikai célul tűzésével), stb..

Az egyház egységét ill. a tanítás befolyásmentességét mint politikai erővé transzformálható potenciált a nemzetközi iskolák nem ismerik, *nem dolgozták ki*⁵⁵⁸. Ez ennek az aktornak a specialitása, ezért ezt ebben a vizsgálatban *ki kellett* dolgozni. Ennek kidolgozása nézetem szerint már annak a munkának az első lépése, ami egy új, ennek az eltérő alanynak adekvát vizsgálati szisztéma kialakítására irányul. Az egyház azon *külpolitikai céljai és elért képességei felépülésének leírása*, melyek a *teológiai* szférából induló *igények* nyomán – a nemzetközi kapcsolatok elvei alapján – alakulnak ki, és végülis *külpolitikai erővé alakíthatók*, ennek az új vizsgálati módszernek ugyanis köteles részét fogják képezni.

2) A kutatás során sokszor találkoztunk azzal, hogy *az egyház átvette az állami aktorok önstrukturálási elveit*. Ebből két dologra következtethetünk.

Először arra, hogy úgy, olyan módon szándékozik nemzetközi tevékenységét kifejteni, mint ahogy azt államok szokták kifejteni. Ez nem a tevékenység céljaira, vonatkozik (az egyháznak van sajátos, saját természetéből következő célja, és az egyház külügyi céljai (*raison d'égglise*) ezekből következnek), hanem nemzetközi tevékenysége formájára. Vagyis maga a vizsgálandó alany biztosítja – cselekmények egybecsengő sorozatán keresztül – hogy cselekményei ugyanúgy értelmezhetők, ahogy más aktoroké. Éppen ez biztosította a nemzetközi kapcsolatok tudomány módszereinek alkalmazhatóságát. Vagyis az egyház – mint fekete doboz – kifelé irányuló cselekményeit *kívülről ugyanúgy lehet értelmezni*, mint más aktorokét, szem előtt tartva, hogy belül másmin.

A *forma* tekintetében tehát *működik* is a fekete doboz elv, ti. hogy csak a külügyi tevékenységet kell nézni, az egyházba mint alanyba nem szabad belenézni. Külügyi cselekvése *tartalma* tekintetében azonban ezt már nem tehetjük meg. Amikor azt vizsgáltuk, hogy az egyház *hogyan* követi a *raison d'égglise*-t, milyen konkrét önvédő külügyi cselekményeket végez (pl. a középkori eseménysoron szépen látszódott, de utána is), azt találtuk, hogy a "racionális érdektételező és érdekkövető magatartás" értelmező

⁵⁵⁷ Ld. a 85. oldalon.

⁵⁵⁸ Wendt is csinál hasonló műveletet. Azt mondja, hogy a "racionalista teóriák nincsenek jól felkészülve arra, hogy a belső preferenciák alakulását elemezzék, így egy konstruktivista megközelítésnek kell ezt elvégeznie". Vagyis nem úgy értelmezi a helyzetet, hogy más iskola nem csinálja, tehát "ilyet a jövőben sem szabad csinálni", hanem úgy, hogy nekik olyan volt a hozzáállásuk, hogy nem érdekelte őket, így a téma kutatatlan maradt, kénytelen ő kidolgozni. WENDT, A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999, 38.

formulája elég jól illik a látottakra, és azt meggyőzően magyarázza, ami pedig a realista iskola sajátja (ld. még a következő pontot is).

Másodszor arra következtethetünk, hogy az egyház tudatosan törekedett az "*intézményi struktúrák hasonlóságából adódó előny*" kihasználására. Ezt az elvet manapság onnan ismerjük, hogy Németország alkotmányos rendje és az EU jogrendje közötti intézményi strukturális hasonlóságot Németország elég jól ki tudja használni. Ezt az elvet alkalmazzuk, persze egy kicsit átalakítva. Nem azt tekintjük a formula lényegi elemének, hogy ez Németországra és az EU-ra vonatkozik, hanem azt, hogy az elv az intézményi struktúrák hasonlóságának jelentőségéről, külügyi kapcsolatokban való kihasználhatóságáról szól. Ez már átvihető erre a helyzetre, ti. az egyházra mint struktúrára, valamint az akkori államokra mint struktúrákra, ill. a kettő viszonyára, és azt jól magyarázza.

3) Az egyház sajátos (sui generis) szereplő

Az egyház *egyetlen* és a többtől *meglehetősen elütő* szereplő a nemzetközi mezőnyben. Ebből következően a nemzetközi szintén való jelenlétében eléggé "*egyedül lesz*" (magányos farkas egy idegen világban). Erős, és az államokétól eltérő elvei miatt a nemzetközi szervezetekben való tagságát (pl. Nemzetközi Atomenergia Ügynökség, és másik több, mint harminc) úgy válogatja, hogy azokban meg kell tudnia tartani teljes és kétségbe nem vonható különállását, a szuverenitás egészen szoros értelmezése szerint (pl. az ENSZ-be azért nem akar belépni, mert nem fogadhatja el, hogy a BT kötelező döntéseket hozzon rá nézve). Már ebből is látszik, hogy a partnerek között eléggé önálló és öntörvényű módon közlekedik, a nemzetközi szervezeteknek, rezsimeknek nem szívesen válik részévé. Ebből következően a nemzetközi mezőnyben a magányos aktor szerepe az övé. Ezt a helyzetet / viselkedést az individualizmus modellje *jobban leírja*, mint a liberális institucionális. Azt látjuk ugyan, hogy az idegen világban mozogva erősen ragaszkodik saját elveihez (ez kétségtelen) és ebből úgy tűnhet, hogy ezt a konstruktivizmus fogja jól leírni, mégis *külügyi gyakorlata, technikája* inkább az "individualista alapon létrejövő érdektételezés és érdekkövetés" elve alapján találhat magyarázatot (a történeti elemzések során végig ezt láttuk), sőt ezt a külpolitikai öntörvényűséget éppen azért kell követnie, hogy ezáltal ne kelljen – egészen egyedi önreflexiójához képest – elvtelen kompromisszumokat kötnie. Egyrészt tehát látjuk, hogy nemzetközi viselkedését nem lehet önreflexiója ismerete nélkül értelmezni, és ez a konstruktivista szemlélet magyarázó erejét mutatja ezen az anyagon (arra tehát a konstruktivista szemlélet magyarázatot ad, hogy *miért* viselkedik az egyház öntörvényűen a nemzetközi térben, csak éppen azt *nem írja le jól, ahogyan csinálja*). *Másrészt* viszont az individualista szemlélet jól leírja a öntörvényű nemzetközi szereplő magatartását, ami a realista iskola magyarázó erejét mutatja ezen az anyagon. Tehát mind a konstruktivista iskola, mind a realista iskola egy-egy megoldási módját alkalmazhatjuk az anyagra, de egyiket sem tehetjük meg uralkodó nézetnek (eklektikus megoldás).

4) Struktúraváltások, paradigmaváltások során tapasztalható nehézkesség

Az institucionalista iskola úgy tűnik, jól magyarázza a redundancia problémát (az egyház a történelem során fölvetett olyan tevékenységeket is, amik természete szerint nem tartoznak a kötelességei közé). Hiszen amikor az egyház elkezd egy tevékenységet, mert egyszerűen az élet vagy a történelem így hozza, és annak a tevékenységnek a végzéséhez túlságosan is hozzászokik, akkor nehéz lesz azzal a tevékenységgel föl hagynia, amikor azt más (pl. állam) is el képes már végezni. Az institucionalista szemlélet jól magyarázza, hogy ilyenkor az egyház a tevékenység során létrehozott intézmény és a benne dolgozók "tehetetlenségi nyomatéka" miatt ragaszkodik az adott tevékenységhez, hiszen teológiaiilag semmi szüksége nem volna rá. Én azonban mégse helyezkednék teljesen az institucionalista iskola alapállására. Az ugyanis az alaptételük, hogy az intézmény mint olyan akkora erőre, befolyásra tehet szert az aktoron belül, hogy az befolyásolhatja is a külügyi tevékenységet. Ez persze minden intézményben igaz, így valószínűleg az egyházban is. Ehhez azonban nagy létszámú intézményre van szükség, és / vagy a demokratikus döntéshozás meglétére. Az egyházban viszont az intézmények lehetőleg nem túl nagy létszámúak (egyszerűen gazdasági okokból), a döntéshozás pedig határozottan hierarchikus. Ráadásul láttuk, hogy az egyház erősen relativizálja a kívülről adaptált eszközöket, vagyis nem hagyja, hogy azok ható tényezőkké váljanak, és így éppen nem valószínű, hogy az intézmények túlságosan nagy befolyásra tehetnének szert. Erre a jelenségre tehát az institucionalista szemlélet nem ad magyarázatot. (A redundancia problémánál általában pl. kórházakról volt szó, és tudjuk, hogy az egészségügy az egyik legnagyobb létszámmal dolgozó tevékenység.)

Módszertani exkúrsus

Látható, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudomány teoretikus iskoláinak igen sok formuláját, megoldási sémáját, szellemi termékét fölhasználtuk, és lehet, hogy lehetne még szaporítani az alkalmazásokat.

Mindig azt a "rápróbálási sémát" alkalmaztuk, hogy egy konkrét jelenség, tapasztalat kapcsán elővettünk egy erre alkalmazható(nak tűnő) megoldási fogást, és *nem lényegi elem változtatásával alkalmazhatóvá* tettük (szinte minden esetben kellett valamit változtatni, tehát az analógia elve és némi kreativitás fontos). Minden egyes ilyen alkalmazási "rápróbálásnál" meg kell nézni, hogy van-e a felhasználásnak valamilyen elvi akadálya. Nem helyezkedtünk az egész kutatás idejére egy adott iskola alapállására. *Ez egy tipikusan eklektikus magyarázati mód*, mert a vizsgálat elején nem definiáltuk, hogy a vizsgálat ilyen vagy olyan elmélet alapján fog folyni (jóllehet nyilvánvalóan a nemzetközi kapcsolatok tudomány megoldásmódjait, szemléletét, probléma megoldási attitűdjeit alkalmaztuk), hanem egyszerűen a tapasztalati alapú beválás alapján válogattunk össze egy formula-készletet, ami így együtt elég jó magyarázatot nyújt. Ebből ezt a következtetést is levonhatjuk, hogy egyetlen szokásos iskola sem írja le teljesen az egyház nemzetközi cselekvési elveit, stratégiáját, de ez egy egyetlen, és a többtől erősen elütő szereplőtől várható is volt.

Azt is láthatjuk, hogy ez az egyedi vizsgálati anyag "ajánlja", hogy Alexander Wendt és a konstruktivisták szemléletét alkalmazzam, és az egész kutatás idejére annak

alapjára helyezkedjem. Szerintem azonban az eddig látott vizsgálat csak *annyiban* áll közel a konstruktivisták szemléletéhez, hogy ők "belenéznek" az aktorok belsejébe (vagyis nem a realisták szigorú fekete dobozos elveit vallják), és a külügyi modellezés identitás alapú gondolkodásmódját dolgozták ki⁵⁵⁹. Ez azonban nem az én szabad iskola-választásomon alapult, hanem egy alapvetőbb dologon, ti. azon a tényen, hogy az eddigi nemzetközi kapcsolatokban szokásos megoldásmódok karakterisztikusan eltérő anyagon jöttek létre, és így ennek a vizsgálati anyagnak a magyarázatára eredeti formájukban, "megbontatlanul" alkalmatlanok voltak. Mivel egy, a többitől eltérő, ráadásul egyetlen, páratlan anyag vizsgálatánál kívülről nincs mód az ismeretszerző eljárás javítására, ezért magára az anyagra támaszkodva kellett az adekvát vizsgálati módot felállítani. *Ez az igazi oka* annak, hogy a vizsgálati attitűdöm hasonlít Wendtére, vagyis a hasonlóság csak másodlagos, következményes, s így ez a momentum is az egész kutatás eklektikumába illeszkedik.

A hipotézis beválása

A külügyi tevékenység történeti kialakulását vizsgáló fejezetek⁵⁶⁰ a következő – nemzetközi politikaelméleti - történeti természetű – hipotézis bizonyítását tűzték ki: "Az egyház a történelem folyamán *törekedett rá*, hogy a rajta kívül álló hatalmakkal *egyenrangúként tárgyaljon*".

Amit ezzel kapcsolatban találtunk

Az előző két fejezetben a kérdés külső oldalát vizsgáltuk. Kulcsfogalomként a külügyi tevékenységet használtuk. Az egyház e tevékenység végzése közben az egyes koroknak megfelelő munkafogalmakat, politikai eszközöket használt fel arra, hogy a külvilággal szemben érvényesíthesse önképének megfelelő igényeit. Az, hogy ennyi eszközt megragadott igényei érvényesítésére, azt bizonyítja, hogy *"törekedett rá"*. Ezekben az eszközökben a külvilág számára érthető módon fogalmazta meg igényeit, vagyis ezek elemzésével a nemzetközi kapcsolatok tudomány művelői számára is érthetővé válnak az egyház igényei ill. önképe⁵⁶¹. Ilyen eszközöket találtunk, mint szuverenitás, entitas auctoritatem superiorem non recognoscens, eleve az, hogy külügyi természetű interakcióban hajlandó tárgyalni, stb.. Ezek azt az összefoglaló igényt tartalmazzák, hogy az egyház igényli, hogy "a rajta kívül álló hatalmakkal *egyenrangúként tárgyaljon*"⁵⁶².

EXKURZUS: A posztuláció technikája

Az, hogy az egyház posztulálja

⁵⁵⁹ WENDT, A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999, 224. skk.

⁵⁶⁰ Ezek a *független külügyi tevékenység felépülése* c. főfejezetben a *szuverenitás eszme alkalmazása előtt és a szuverenitás eszme alkalmazása: a szuverenitás külső oldala* c. fejezetek.

⁵⁶¹ Ha a tárgyalópartnerek számára érthetővé váltak, akkor a nemzetközi kapcsolatok tudomány művelői számára is érthetőnek kell lenniük.

⁵⁶² Hogy ezt „elérte-e”, a 233. oldalon fogok reflektálni.

Amikor az egyház ezeket a fogalmakat (pl. a szuverenitás eszmét) önmagára alkalmazta, egyszerűen csak tett egy állítást, ti. hogy az egyház rendelkezik a szuverenitás attribútumaival⁵⁶³. Ezek az állítások pusztá posztulációk, vagyis olyan állítások, melyek eredeti kijelentések, nem következnek semmiből, de a továbbiakban alkalmazást kívánnak meg.

Az, ahogyan az egyház posztulálja

Az országok esetében a szuverenitás elmélet kialakulása egyszeriben világossá és kezelhetővé tette azokat a játékszabályokat, ahogy egy nemzetközi aktort és annak nemzetközi tevékenységét tekinteni kell. Eredetileg (a szellemtörténetből ismert módon) a *raison d'état* fogalma is a szuverenitás elméletéhez kötődik, annak egy következmény fogalma. Én viszont az egyház esetében a kettőt szétválasztottam, és külön kezeltem. A külügyi tevékenységhez társítottam a *raison d'église* fogalmát, mert ezt már a Római Birodalom bukása után alkalmazta az egyház, a szuverenitás eszme pedig csak 1000 évvel később alakult ki, és az egyház akkor alkalmazta. Ezt a szétválasztást persze teoretikusan meg lehetne tenni a világi aktorok esetében is. Hiszen minden uralom tudja értelmezni a kintet és a bentet, önmagát mint entitást, ami a másik hasonlótól különbözik, és amivel szemben védekezik. Van tehát "függetlenség és megmaradás"-eszméje, vagyis értelmezni tudja az államérdeket (*raison d'état*) *akkor is, ha nincsen hozzá* kidolgozott szuverenitás ill. államelmélete. Szét lehetne tehát választani a *raison d'état*-t és a szuverenitás eszmét a világi aktorok esetében is, de eszmetörténeti okokból mégsem szokták. Én viszont az egyház esetében szétválasztottam. Miért?

1) Ennek *működésbeli oka nincs*, mert az egyház esetében ugyanúgy "működik" a *raison d'église* és a szuverenitás eszme is, ahogy a világi aktorok esetében. Vagyis ugyanúgy viszonyul a külügyi tevékenység valamint a *raison d'église* fogalom az egyházhoz, mint a világi aktorhoz, és ugyanúgy viszonyul a szuverenitás modell az egyházhoz, mint a világi aktorhoz. Ez azért biztos, mert az egyházi alkotmányjogászok úgy csinálták meg ezek alkalmazását, *hogy az a világi szuverénnel azonos módon működjön*. Ez biztosítja ugyanis az *intézményes kompatibilitást* és a meggyőző erőt. Ebben tehát a *raison d'église* és a szuverenitás alkalmazása mint reflexiós aktusok nem különböznek egymástól. A szétválasztás oka tehát nem az, hogy az egyház másként alkalmazná a fogalmakat, mint az államok (merthogy ugyanúgy alkalmazza), vagyis a szétválasztást *nem formai érv alapján* tettem.

2) Van egy *tematikus érv*, ami a szétválasztást indokolja. A) Az egyház úgy értelmezi magát, mint ami eszköz Isten kezében, és aminek Isten határozza meg a célját és létjogosultságát. A kinyilatkoztatásból pedig azt látjuk, hogy létének elsődleges célja nem a pusztá lét, a megmaradás, hanem a tanítás és a megszentelés az egész világon (nevezhetnénk ezt *magasabb, vagy teológiai raison d'église*-nek is). Önmegtartása tehát csak eszköz-szerű, ti. arra szolgál, hogy szakrális hivatását el tudja látni. A világi aktorok

⁵⁶³ Az ezzel kapcsolatos elméleti munka az egyházi alkotmányjog területén folyt le. Ld. a *Reform az egyház jogi megközelítése* terén c. alcímet (197. oldal).

ezzel szemben öncélként tételezik önmagukat, s ezzel ki is tűzik maguk számára legnagyobb céljukat: létüket és prosperálásukat. B) Amíg egy világi aktor esetében evidens, hogy már pusztán létében hordozza a másiktól való megkülönböztetődést, az azzal való küzdelem vagy párbeszéd módjára való viszonyulást, addig az egyház esetében ez nem következik egyenesen annak természetéből. *Egyrészt* teológiailag nem tételez "másik egyházat", ami létében konkurálna vele, és ami olyan, természetes megkülönböztetődést váltana ki belőle (az egyháznak nincs természetes ellenségképe), amit a világi aktorok váltanak ki egymásból (a világi aktoroknak van természetes ellenségképük). *Másrészt* viszont hivatása gyakorlása zavartalan és a kinyilatkoztatásból megismert feltételek melletti teljesítése érdekében mindent meg kell tennie. Ennek végrehajtására pedig olyan technikai megoldásokat adaptál kívülről, amiket a tőle különböző természetű entitások használnak. (Egy *különleges, nem rendszerszerű* entitás működési hatékonyságát, szabadságát úgy tudja növelni, ha a környezete stuktúrálási elvei szerinti cselekvésmódokat vesz fel⁵⁶⁴.) Számára tehát már a külügyi tevékenység sem természetes, hanem *már ez is egy eszköz adaptációja*.

Amíg tehát a világi aktorok a szuverenitás eszme kimunkálásakor első külügyi természetű *elméleti paradigma készítési fázisukat* élik meg, addig az egyház már a másodikat. Az első ugyanis a külügyi tevékenység megkezdése volt, így a szuverenitás eszme alkalmazása már a második. Az első reflexió esetében tudatosult a *raison d'église* (persze a kifejezés nem, azt csak én találtam ki), a másodiknál ehhez hozzáadódtak a szuverenitási attribútumok. Világi aktorok esetében az első annyira a természetükből következik, hogy ekkor nem érdemes elméleti reflexióról beszélni, a világi aktor természetében hordozza, hogy neki a másikkal küzdenie kell, hiszen így is jött létre. Az egyház ezzel szemben nem olyan keletkezés-élménnyel jött létre, hogy meg kellett volna küzdenie más, Istentől ugyanilyen felhatalmazással rendelkező – tehát ugyanilyen természetű – entitásokkal, és ebből a harcból győztesként került volna ki⁵⁶⁵. Így az első küzdelem élménye a konstantini korban volt, és így akkor rendszereződött a 'külsővel való kapcsolat' kezelési mechanizmusa. Mivel környezete tőle különböző természetű, a vele való küzdelem képessége nem természetes adottsága, hanem úgy kellett magát képessé tennie rá, és abból az élményből fakad, hogy azok olyan kérdésekben is autoritást kívántak maguknak, amit az egyház sajátjának tud, ti. szakrális kérdésekben. Ezzel pedig az tanítás egységét és az egyház (ami szakrális közösség, s így kormányzása szakrális felhatalmazást igénylő feladat) egységét veszélyeztették. Ez a külsővel való kapcsolat a Római Birodalom bukása után az egyenlőség igény elve alapján folyt, vagyis az egyház ekkor (első reflexió) már tudatosan a *raison d'église* alapján viszonyult a külvilághoz.

Összefoglalva: az egyház esetében a *raison d'église* tételezése tehát már tudatos aktus eredménye, ami a világi szuveréneknél viszont természetes adottság. Így az

⁵⁶⁴ Belső feladatot jelent számára, hogy ezektől az eszközöktől távolságot tudjon tartani, vagyis valóban pusztán eszközök módjára használja őket, és ne tulajdonítson nekik identifikáló (az önreflexióra visszaható) erőt.

⁵⁶⁵ Az egyháznak nincs "vele azonos természetű ellenlábás" élménye, ami ti. "természetes ellensége" volna hanem a maga nemében egyetlen. Az újonnan keletkező vallási közösségek irányában *sem ez* a viszonyulásának az elve vagy alapja. Elsősorban nem is az egyházaktól különbözteti meg magát, mert nem ezt a környezetet "szokta meg", hanem a világi aktoroktól.

egyháznál indokolt szétválasztani a *raison d'état* tudatosulását és a szuverenitás eszme alkalmazását, mert ezzel meg lehet mutatni, hogy már a *raison d'état* tudatosulása (a Római Birodalom bukása után) is olyan *tudatos külügyi stratégiai reflexió* eredménye, mint a világi aktoroknál a szuverenitás eszme kidolgozása és az egyház részéről annak alkalmazása (ezer évvel később)⁵⁶⁶.

2a) A két reflexiós folyamat között annyi különbség azért van, hogy a *raison d'état* pontos köre, extenziója a tevékenység közben alakul ki, az eszközrendszer függvényében, míg a szuverenitás eszme kialakulása ill. alkalmazása sokkal inkább szellemi, modell alkotó, tan alkotó, egy-egy ember munkásságához kötődő tevékenység módjára jött létre. Bár az is lehet, hogy csak jobban ismerjük a XVI. századi értelmiség munkáját, mint az ezer évvel korábbiét.

3) A szétválasztás *"technikai"* oka az, hogy így jobban tudom ábrázolni azt a folyamatot, ahogy az egyház külügyi tevékenysége gyakorlata kihozza, kiköveteli a hozzá megfelelő elméletek (módszerek, adaptációk) megalkotását, melyek nélkül ugyanis hatékony napi külügyi ügymenet nincs.

Ugyanilyen demonstrációs célból, terminológiai is szétválasztottam a kettőt. A Római Birodalom bukásától kb. a XVI. századig nem használtam a 'szuverén' kifejezést, hanem helyette az 'aktor'-t vagy a 'független'-t, valamint az azoknak megfelelő 'külügyi tevékenység' kifejezést. Így jobban elválasztható az egyház külügyi tevékenysége kezdete – ami tehát már tudatos reflexiós tevékenység – a szuverenitás eszme adaptálásának reflexiós aktusától, valamint konzisztensen adható elő a két reflexiós tevékenység a saját terminológiai készletével.

A posztuláció külügyi okai / külső hozadéka

Az, hogy az egyház minden hatalomtól való függetlensége igényét *szuverenitás igény módjára is megfogalmazta*, lehetővé tette számára, hogy azokra a jogosítványokra is számot tartson, amelyek a szuverén – szuverenitás elmélet megalkotása után kialakult / felvett – sajátjai. Az, ha egy közösség szuverén módjára képes megfogalmazni magát (és azt a külvilág elfogadja), annak vannak *hozadékai*:

1) Az egyház külügyi tevékenységének doktrínája (*raison d'état*) azt a imperatívuszt állítja elé, hogy minden olyan eszközt meg kell ragadnia, aminek az (lehet) a hozadéka, hogy az egyház minden hatalomtól való függetlensége még egy érveléssel erősebb lesz a nemzetközi aktorok között. Másképpen fogalmazva, minden olyan, a külvilág által föl kínált, és az egyház számára elfogadható módszert adaptálni kell, ami az éppen *aktuálisan fennálló nemzetközi rendben a legmagasabb szintű aktorral / aktorokkal*

⁵⁶⁶ Vagyis a világi hatalmaknak is megvolt *implicite* a *raison d'état*-juk a Római Birodalom bukása után, de az egyház esetében a *raison d'état explicite* is. Az explicitást itt persze nem a fogalom ilyen formában való meglétére mondom (ezt most vezetem be), hanem arra, hogy *tudatosult* az egyházi külügyi tevékenység akkori irányítóiban, vagyis műveleteket kellett végezniük vele, használniuk kellett. Ennek már a gyakorlatban való működését láttuk pl. az invazícióra harc beindításánál is.

egyenrangú elbírálást képes biztosítani⁵⁶⁷. Ez a "mindig a legmagasabbakkal lenni" adaptációs elve ugyanis garanciája lehet annak az igénynek, hogy fölötte ne legyen semmi.

A szuverenitás eszme kialakulása korának nemzetközi rendje (a vesztfáliai) és az – ennek közegében – kialakult nemzetközi jogi rezsim igen fiatal, ha ahhoz hasonlítjuk, hogy az egyház hány nemzetközi rendben kellett, hogy mozogjon / megmaradjon. Az ez előttiben, vagyis a középkori univerzalizmus szisztémájában az egyház és a Német Római Császárság volt a két legmagasabb tekintélyű aktor. Ha az a rendszer átalakul, az egyháznak alkalmazkodnia kell. Az alkalmazkodási feladatot akkor teljesíti, ha az új rendben sikerül magát a legmagasabb tekintélyű aktorok között definiálnia. Az egyház nem kötődik nemzetközi rendekhez, nem "tetszik neki jobban" a középkori univerzalizmus mint az egyenlő szuverének nemzetközi rendje, és fordítva sem. Az egyháznak egyszerűen az a feladata, hogy a tanító és megszentelő feladat ellátásának diakron permanenciáját a változó külvilág közepette – vagyis a mindenkori külvilággal való kommunikációra készen – fenntartsa és az azt kérőknek biztosítsa. Az egyház tehát nem kötődik belső vagy külső társadalmi formációkhoz, vagyis ebben az értelemben nem revolucionista vagy konzervatív. Látszólagos konzervativitását azon erőfeszítéstől való félelme indokolja, hogy újabb változás esetén neki újra alkalmazkodnia kell⁵⁶⁸. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyház mint a krisztusi Üzenet közvetítője, valamilyen társadalmi vagy nemzetközi rend mellett vagy ellen tenné le a garast⁵⁶⁹. Ellentmondásos is lenne ilyet állítani, hiszen az azt jelentené, hogy mindig az éppen távozó rendet védené.

2) Erre az időre esik a belső államjogok és a nemzetközi közjog kialakulása. Ez nyilvánvaló párhuzamban van a szuverenitás tan kialakulásával, ami a kint és a bent világosabb határát nyújtotta nem csak a jogászoknak, hanem a politikusoknak és a szuverének alávettjeinek is. Ezáltal a játékszabályok világosabbá váltak számukra, ami a biztonságérzetet javította. Amikor az egyház ezt a tendenciát érzékeli, válaszolnia kell a kihívásra: beindul az a munka, amellyel kiválasztja ezekből a strukturálási módszerekből a számára elfogadhatót. Az adaptáció eredménye az, hogy 1) az egyház a külvilág számára értelmezhető, nem rendszeridegen, 2) az intézményes párhuzam a külügyi tevékenység hatékonyságának javulásával kecsegtet.

3) A szuverenitás tan kialakulása hozzájárult a vesztfáliai rendszerben szokásos volt nemzetközi politika hatékonyságához de keménységéhez is, mert a tisztázódó jogviszonyok lehetővé tették az aktorok erejének koncentrációját. Azzal, hogy az egyház is

⁵⁶⁷ Az, hogy a *raison d'état*, mint külügyi doktrína ezt valóban diktálja, nem véletlen, hiszen az arra lett kitalálva, hogy az egységes Üzenet és egységes egyház teológiai adódott doktrínáját a külügyi tevékenység mindennapjaira lefordítsa. A "mindig a legmagasabb aktorok között lenni" imperatívusza az egyházban tehát teológiai okokból áll fenn (vagyis teljesítése nem opcionális).

⁵⁶⁸ Az persze lehet, hogy a krisztushívők – mivel ők is berendezkedtek valahogy egy adott szisztémában – és korporálisan az egyház is ódzkodik a rá váró alkalmazkodási munkától, ami minden esetben erőfeszítést jelent.

⁵⁶⁹ Kivéve persze az embertelen társadalmi vagy nemzetközi rendeket, de ezeket sem elvileg (pl. társadalmi vagy kormányzati szerkezetük miatt), hanem embertelenségük vagy a krisztusi Üzenet tanításának ellehetetlenítésére való törekvésük miatt helyteleníti. Amikor ezeket nemzetközi csatornákon keresztül helyteleníti, a szó legszorosabb értelmében 1) *hívásának megfelelő* 2) *külügyi tevékenységet* folytat. Ennek emblemikus példája három híres enciklika: PIUS XI, Litt. Enc. *Non abbiamo bisogno*, 1931. VI. 29. az olaszországi fasizmus elítélésére, ID, Litt. Enc. *Mit brennender Sorge* 1937. III. 14. a németországi náciizmus elítélésére, és öt nappal később, ID, Litt. Enc. *Divini Redemptoris* 1937. III. 19. a kommunizmus elítélésére.

kidolgozta és igényelte szuverenitását, beszállt ebbe a játszmába, a *konzisztencia-kritériumok javítása* tekintetében megtette a lépéseket, hogy ennek az új külpolitikai szakmai alapokon művelendő külpolitikai kultúrának a hatékony résztvevője legyen.

3.4. A szuverenitás eszme alkalmazása: a szuverenitás belső oldala

A 'kívülről származó struktúrák adaptációja' elve alkalmazására az egyházzal való jogi gondolkodásban is találunk példát. Cardinale ezt úgy indokolja meg, hogy mivel az egyház tagjai mindannyian tagjai az államuknak, ez meghatározza a szükségességét, hogy az egyház *minden törvényes emberi eszközt fölhasználjon* hogy nagyobb hatékonyságot érjen el szakrális küldetése teljesítésében⁵⁷⁰. Szerinte ezeket az eszközöket az egyház az önkifejezés céljából használja⁵⁷¹, vagyis azért vesz át jogi formákat, hogy a jogi kompatibilitás nagyobb legyen. Így, ha ezeket a jogi formákat tanulmányozzuk, értékes adatokat kaphatunk annak az *egyházi stratégiának a megértéséhez*, ami ezeket felhasználja.

Ezek a jogi formák tehát az egyház önkifejezései. A XVI. században pl. annyira az éppen akkor szokásos állami formulák szerint akarták az egyházat bemutatni, kifejezni, hogy egy Bellarminnak tulajdonított hasonlat szerint az egyház ugyanolyan „köztársaság, mint Velence” („Repubblica come Venezia”)⁵⁷². Erről a gondolkodásmódról majd csak XII. Piusz mondta egyik, a Rota bírák előtt mondott beszédében, hogy már elhagyandó⁵⁷³. A XVI. századtól a XX.-ig tehát felvállalt munkamódszer volt az egyházon kívül keletkezett formulák adaptációja.

Ez a gondolkodástechnikai tény jó *ismeretszerző eszközt* biztosít, hogy a jogtörténeti tények alapján tanulmányozhassuk az egyháznak azt a stratégiáját, ahogy a nemzetközi életben alkalmazkodik a partnerek esetében szokásos struktúrákhoz, s ezzel a velük való párbeszédben újrapozicionálja magát. A jogász Bertagna a jogi elemzéshez ajánlja ezt a módszert: „az egyház és a Szentszék mint jelenség létéből mint adottságból kell kiindulni, úgy, ahogy az a globális valóságban élénk adódik, beleértve annak jogi aspektusát, vagyis szükséges lesz megvizsgálni az egyház belső rendjét, a kánonjogot, hogy megmagyarázhassuk annak a jog világában való „elhelyezkedését” [...]”⁵⁷⁴

A *jogi anyag* tehát *alkalmas* az egyház - külvilág viszonyrendszer vizsgálatra. A római jog felhasználásának technikája az egyház számára *eszköz* a mindenkor nemzetközi kontextusban való aktív pozicionálódás terén. Amilyen segítséget a görög filozófia nyújtott az első évezred első felében a teológiai módszertan terén, kb. azt nyújtotta a római jogi jogtechnika a társadalmi küzdelmek színterén.

A következő szempontok alapján fogok a jogi anyaghoz viszonyulni: 1) a jog hosszú távon eszköz egy társadalmi cél megvalósítására ill. biztosítására, s mint ilyen alkalmas a jogot időről időre alkalmazó entitás célja és a módszerei vizsgálatára, 2) a jog logikailag mindig a társadalmi valóság után van, vagyis a nemzetközi jog a nemzetközi politikai helyzet és stratégia után, a belső jog a jogalkotó potenciál (hatalom és elvek

⁵⁷⁰ CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia*, in *Studi cattolici*, 1961/21, 60.

⁵⁷¹ Vö. BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 106.

⁵⁷² OLIVERI, M., *Le Rappresentanze Pontificie*, Roma, 1975, 17.

⁵⁷³ PIUS XII, *Sermo* 1947. XI. 7., in *AAS* 39 (1947) 403-408.

⁵⁷⁴ BERTAGNA, B., 130-131.

szempontjából is) és a jogilag strukturálendő közösség állapota után, 3) részletes és nagy mennyiségű anyagot szolgáltat, csak tudni kell, hogy hogyan utal vissza a létrehozó akaratra (céljai, stratégiája).

A szuverenitás későbbi (XVI. század) posztulálásának szerves része a belső jogi konzisztencia kialakítása. Sőt, jogtudományi szempontból megközelítve talán helyesebb volna úgy fogalmazni, hogy a szuverenitás posztulációjának jogi feltétele a konzisztens jogrend, és ez aztán képes hordozni a szuverenitásról szóló elvet / tant / filozófiát. Az az államtanban vita tárgyát képezi, hogy ki volt az állam és a szuverenitás fogalmának kialakítója, a "politológus" Machiavelli vagy a jogász Bodin. Az egyház esetében – nézetem szerint – egyértelműbb a helyzet: a szuverenitástan kívülről való adaptációja külügyi szempontból (egyház és államok viszonya) vált szükségessé. Így a szuverenitás posztulálása az elsődleges, a belső jogi konzisztencia kialakítása⁵⁷⁵ pedig csak ennek támogató – bár elengedhetetlen – segédeszköze⁵⁷⁶. Már ebből is érezhető, hogy itt inkább külügyi - hatalompolitikai érdeklődéssel, mint jogi alapállással fogok a témához hozzáállni⁵⁷⁷.

Az alkotmányjog helye egy szakrális természetű társaságban

Az ekkleziológia a jogi szféra számára feltétlen inputot jelent, ahogy az államfilozófia is az államjog számára. Vagyis az alkotmányjog az egyház és az állam esetében is egy számára már készen kapott "megrendelést" hajt végre. Az egyházban az alkotmányjogi szféra munkája az egyház teológiailag meghatározódó formájának alkalmas, az adott kor jogi eszközrendszerével leírható és az alsóbb jogi szféra számára megfelelő inputot jelentő megfogalmazására terjed ki. Az alkotmányjog tehát a teológiai adottságok, és a mindennapok ügyeinek intézése, intézhetősége közötti áthidaló szférában helyezkedik el. Ezért a jog – éppen az alsóbb, segítő, eszköz-szerűbb, a mindennapokhoz jobban kötődő volta miatt – gyorsabban, hektikusabban változhat, mint a teológiai, és így az egyház külvilággal való mindenkorai kapcsolatának hű tükrét adja. A következő fejezetben ezt a tükröződést igyekszem feltérképezni.

⁵⁷⁵ A szuverenitás eszme kialakulása előtt is megvolt az egyházjog, mint kezelhető és működő struktúra, de *annak tipikusan alkotmányjogi módon való interpretálása* a külső kihívásra adott válasz módjára jelentkezett.

⁵⁷⁶ A gyakorlatban ezek egyszerre, párhuzamosan fejlődnek, és nem választhatók szét, csak most, az én érdeklődésem szerint.

⁵⁷⁷ Az egész dolgozatban – és általában, az ilyen természetű problémák vizsgálatakor – módszertani nehézséget jelent, hogy a külügyi érdeklődés nem a pozitivista jogi megközelítésből lát rá egy témára, hanem éppen felülről, ti. hogy mi a stratégiai - hatalmi cél, és ennek érdekében mi a praktikus kialakítandó jogrend. A külügyi érdeklődés tehát erősen instrumentalizálja a jogot (a nemzetközi közjogot is). Az adekvát közeg az események tényszerű egymásmellé tétele lenne, vagyis a történeti látásmód, viszont a történelem egzaktusa és főleg precizitása a jogé alatt marad, s így a jog – ha csak segédtudományként is – igen sokszor több adatot szolgáltat, mint a természetében egyébként közelebb álló történelem. (Persze a jog heurisztikus lehetőségei kihasználásához tudni kell a jogot segédtudományként tekinteni. Ez pedig nem túl könnyű, hiszen a jog klasszikus tudományként igen önálló, saját tudományossági kritériumrendszerrel rendelkezik, amit nehéz vissza-instrumentalizálni arra a helyre, ahol nekünk azt kezelni kell.)

3.4.1. Jogtörténeti-jogelméleti elemzés

- I.) Az ókori és a középkori jog;** A korai jog; Intézményi fejlődés a korai és a konstantini időszakban; A római jog recepciója; A régi és a klasszikus kánonjog időszaka;
- II.) A szuverének kora;** Kihívás a szuverének jogi gondolkodása irányából az európai *ius commune* után; Reform az egyház jogi megközelítése terén; Reform az egyházkormányzat terén; A "kemény" belső jogok kialakulásának hatása a szakrális és a világi jogrend közötti határvonalra; Az adaptáció technikája; Konkordatárius jog; Az elválasztási törvények hatása az egyházjog fejlődésére; Az első kodifikáció
- III.) A II. vatikáni zsinat és az utána kialakuló egyházjog;** A zsinat hatása az egyházjogra; Az új kodifikáció; Állandóság és változás

I.) Az ókori és a középkori jog

A korai jog

Az egyház jogi szerkezete az idők folyamán fokozatosan alakult. Mivel a jog saját területe az egyházteológiai szféra alatt van, az ekkleziológia mindig az alkotmányjog előtt jár. Az első századokban az egyház struktúrájának kifejtése gyakorlatilag tisztán az ekkleziológiai területen játszódik, mert a joginak nevezhető tevékenység esetjog volt, és az adódó napi nézeteltérések megoldására szolgált⁵⁷⁸. A korai egyháznak volt jog-tudata, ti. a zsidó jog⁵⁷⁹ valamint a görög⁵⁸⁰ jogfelfogások kulturális átvételével adódó jogtudat. Ezeket az egyházjogi szabályokat nem szokták egységes jogrendnek tartani⁵⁸¹, hanem az egyházfegyelem kifejezést használják rá. Ennek fejlődéséről sok forrás van⁵⁸².

Intézményi fejlődés a korai és a konstantini időszakban

A római jog *recepciójának* tipikus *helye* az *intézményesülés* folyamata. A római jog alkalmazásával elindult az egyház jogi módon szisztematizált elgondolású modellezése⁵⁸³. Egyrészt az egyház autoritássá, hatósággá vált az egyes krisztushívővel mint jogalannal szemben, másrészt korporatív személlyé vált, ami dönt és ítélik (jogi institucionális, jogi perszonalizáció), miközben az egyes krisztushívő szemében a mindennapi életben egyre személytelenebb lett.

1.) Püspöki (egyházmegyei) szint

⁵⁷⁸ Pl. Euszebiosz egyháztörténetéből tudjuk, hogy Victorius pápa (189-199) rendeletére az egész keresztény területen helyi zsinatokat tartottak a montanista víta megoldására. EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet*, 5, 16, 23.

⁵⁷⁹ ERDŐ, *Az egyházjog teológiája, intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest, é.n., 90-92.

⁵⁸⁰ A monarchikus vezetési módot görög (pontosabban hellenista) hatásnak szokták tartani.

⁵⁸¹ Tartományi zsinatokat szükség szerint tartottak, melyek rendelkezéseit – a zsinat székhelye, a rajta résztvevők, stb. tekintélye szerint – más tartományok recipiálhatták. Így egységes jog persze nem alakult ki, csak helyi jogok, amik egymással esetleges viszonyban álltak.

⁵⁸² Ld. ERDŐ (szerk. VANYÓ), *Az ókeresztény kor egyházfegyelme, Az első négy évszázad*, Budapest, 1983.

⁵⁸³ Ahogy Zeiger jellemzi a római jog befolyását: "joggal nevezhetjük az egyházjog ezen korszakát "római színezetűnek", tudniillik mert a római közigazgatási és alkotmányjog *formálta*". ZEIGER, 66.

Eredetileg egy-egy város⁵⁸⁴ krisztushívő közösségének vezetője, akit a helyi közösség klérusa, népe és az egyháztartomány püspökei választottak, majd a metropolita (az egyháztartomány vezető püspöke) a választást megerősítette és szuffragáneusaival⁵⁸⁵ együtt püspökké szentelték. A plébániák kialakulását az váltotta ki, hogy a vidéki keresztények egyre többen lettek. A nagyobb vidéki templomok a keresztelő templomok voltak (plébániák, élén archipresbiter), a kisebb templomok pedig úgy függtek tőle, mint ezek a püspöktől. Az egyházmegyék jogrendje tehát egyértelmű volt. A püspökök nagyobb kérdésekben úgy döntöttek, hogy előbb az egyházmegye papságát zsinatra hívták, annak tanácsát kikérték, utána pedig egy személyben döntöttek. Az egyháztartományok a II. század második felében alakultak ki, – legtöbbször – az alapján, hogy melyik volt az anya-közösség (metropólia⁵⁸⁶, vagyis tartományi székhely) és melyik annak újabb alapítása. A császár keleten a jelentősebb püspöki székek (metropólia, patriarchátus⁵⁸⁷) betöltését a IV. században magának kezdte fenntartani.

2.) egyetemes szint (a pápai joghatóság egyetemessége)

A római egyházmegye püspöke, vagyis a pápa a II. századtól – a többihez hasonlóan – zsinatra hívta az egyházmegyéje papságát⁵⁸⁸ és a környező püspököket. Ez alkotta a pápa *tanácsadó és ügyintéző testületét*.

A *központi hivatalok Konstantin előtti magja* a Római egyházközségeiben működő *diakónusok* (szegényekkel és egyházi közigazgatással foglalkoztak), a kerületenkénti *defensorok* (szegényeknek nyújtottak jogvédelmet), valamint a *notariusok*, vagyis a jegyzők csoportja volt (akik szükség esetén a pápának végeztek adminisztratív munkát).

A *konstantini korban* a központi hivatalokat gyors iramban fejlesztették. Már I. Gyula pápa (337-352) óta tudunk az irattárról (scrinium), a jegyzői hivatalról pedig I. Damasus pápa (366-384) óta van írott feljegyzés. Damasus pápa idejében kezdték a kiadványokat a császári leiratok stílusában megírni, és ekkor használták először az "Apostoli Szentszék" megnevezést is. A pápák ügyhallgatókat (auditores) neveztek ki, majd a IV. században ezekből állt össze a palotabírói testület⁵⁸⁹. A pápák már igen korán – az I. században – a távoli egyházközségek vitás ügyeiben is

⁵⁸⁴ A vidéki lakosság inkább a konstantini kor folyamán lett keresztény, előtte a kereszténység tipikusan urbánus jelenség volt.

⁵⁸⁵ Ők az egyháztartományt alkotó egyházmegyék élén álló püspökök.

⁵⁸⁶ Magyarul (csak a magyar nyelvben létező kifejezéssel) érsekségnek szokták hívni.

⁵⁸⁷ Olyan püspökség, aminek valamelyik apostol volt az alapítója, s így a többenél jóval nagyobb tekintéllyel rendelkezett, és a környező püspökségek és metropolíák fölött joghatóságot gyakorolt.

⁵⁸⁸ A türelmi rendelet után a *presbiterium romanum* Róma 25 (majd 28) nagyobb templomának vezető papjaiból és a lateráni palota papjaiból állt. Róma főbb templomainak papjai (az V. századtól cardinalis presbitereknek hívják őket) a pápa tanácsadói voltak, s mint ilyeneknek később nagy jelentőségük lett. Ma is, amikor a pápa a világon mindenhol nevesíti a kardinálisokat, őket is inkardinálja Róma ezen címtemplomai valamelyikébe. Ők az egész egyház kormányzásában nyújtanak segítséget a pápának.

⁵⁸⁹ Ti. a lateráni palota bírái. A lateráni palotát Konstantin adományozta Miltiades pápának (311-314), mely egészen az avignoni fogságig a pápák lakóhelye volt, míg a központi hivatalok nagy része a Vaticanus dombon volt. A palota bazilikáját (ítélkező csarnok) pedig székesegyházzá alakította át. A lateráni palota bírói testületének a középkortól a Rota Romana – a Szentszék egész világon illetékes rendes fellebbviteli bírósága – a jogutódja. XXII. János pápa (1316-1334) alapította *Rotatio juris* kezdetű bullájával.

folytattak bírói gyakorlatot, ahogy azt I. Kelemen pápa (88-97) levelében is láttuk⁵⁹⁰. A szentszéki hivatalok első alapvető átalakítása a XI. századi gregoriánus reform keretében történt.

Ezt a hivatalrendszert a birodalmi, császári kormányzat mintájára állították fel⁵⁹¹. Még az egyes ágazati hatóságok (minisztériumok) elnevezése is az állami megfelelőjüket követi: dikasztériumoknak nevezzük őket⁵⁹².

2.a.) A *péteri szék egyetemes joghatósága* ettől az időtől kezdve *nem csak* tekintélyi alapon működött, hanem a közigazgatás jogi technikáit is alkalmazta. Az eddigi bíraskodási és ortodoxia kérdések után a IV. századtól jellemzőek a püspöki székek betöltésének ill. püspökök letételének törvényessége tárgyában a pápához intézett fellebbezések, melyek nyilvánvalóan mutatják, hogy ilyen irányú joghatóságát egyetemesnek tekintették⁵⁹³. A pápa az egyetemes – birodalmi – zsinatokon elnökölt, amikor pedig a császárok keleten hívták össze a zsinatokat, ott ugyanezt követ útján tette meg⁵⁹⁴.

Az intézménytörténeti fejlődés úgy értékelhető, hogy a konstantini korban az egyházban – a korábban a hit egységében és az összetartozásban megélt egység mellett – a *jog és a közigazgatás egysége* is kialakult. Központi *kormányzata* és annak *egyértelmű és hatékony döntésképesége* az egész egyházat – legalább intencionálisan⁵⁹⁵ – *egységesen irányította*. Az egyházat ilyen állapotban érte a birodalom összeomlása.

⁵⁹⁰ Kelemen pápa (88-97) *a korintusiakhoz, 95 körül írt levelében* egy, a korintusi egyházban támadt vitába szól bele. A korintusiak fellázadtak a presbiterek ellen, néhányat el is távolítottak a közösségből. A levél végén azt írja, hogy csak kötelességének tesz eleget. Vagyis az, hogy a római egyház konkrétan felmerülő viták eldöntése esetén beleszól távoli közösségek életébe (később úgy mondanák, hogy joghatósága van távoli közösségek fölött), az első század végén már természetes volt. CLEMENS I, *Levél a korintusiakhoz*, in *Apostoli atyák*, (szerk. VANYÓ), Budapest, 1980, 134., Vö. VANYÓ, L, *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Budapest, 2000, 71. skk.

⁵⁹¹ ERDŐ, *Az egyházjog forrásai*, Budapest, 1998, 57.

⁵⁹² Másik nevük: kongregációk. Korábban a "szent" jelzőt használták e hivatalok neve előtt: pl. "Santa Congregazione della ...". A Szentszék kongregációit a II. vatikáni zsinat óta nem nevezzük "szent"-nek. Ez egy pár évig így is működött, de a gyakorlatban lassan mégis visszaszívárgott a "szent" jelző. Ez a jelző régebbi, mint gondolnánk. A birodalmi közigazgatás dikasztériumainak ugyanis kijárt a "szent" jelző, mégpedig azért, mert a császár joghatóságát fejtették ki a saját területükön (issue), márpedig a császár isten, vagyis szakrális valóság a római vallás szerint, tehát a nevében cselekvő szervnek is kijár a "szent" jelző. Ez ragadt rá a szentszéki hatóságokra is, és maradt rajtuk ilyen hosszú ideig. Ez a "szent" tehát egy egészen pogány alapon értett szent, és ezzel mindenki tisztában is van. A legutóbbi egyetemes zsinat után ezt a "régiséget" akarták lemosni, de a gyakorlatban végülis megmaradt, mint egy olyan érdekesség, ami megmutatja, hogy az egyház milyen sok kor sokféle eredetű hagyományát hordozza.

⁵⁹³ Sőt ezt nem csak fellebbezésre – tehát peres ügyben való bíraskodás módjára –, hanem közvetlenül – vagyis közigazgatási intézkedésként – is gyakorolta. Talán a leghíresebb – és a köztük meglévő sorrendet is mutatja –, amikor II. Félix pápa (483-492) letette Akakiosz konstantinápolyi pátriárkát és helyére Mennaszt nevezte ki.

⁵⁹⁴ Ismert, hogy az Efezusi (III. egyetemes) Zsinaton, 431-ben, Coelestinus pápa Philipposz nevű követe útján elnökölt. Szántó Konrád idéz a követ beköszönő beszédéből: "Senki előtt sem kétséges, sőt *minden időben elismert dolog* [tehát legalábbis már régen elismertnek tartja], hogy *Szent Péter*, az apostolok fejedelme, és feje, a hit oszlopa, *a katolikus egyház alapja* [...] *Krisztustól megkapta* az egyház kulcsait, s *az oldó-kötő hatalmat*. Az ő sorsszerű utóda és helyettese, a mi szent pápánk, Coelestinus püspök küldött ki minket erre a zsinatra, *hogy az ő jelenlétét pótoljuk*." SZÁNTÓ, K., *A katolikus egyház története I.*, 208.

⁵⁹⁵ Vagyis az egyházkormányzat úgy van berendezve, és azt várja el saját működésétől, hogy az egységes közigazgatásra képes legyen. Ennek hatékonysága az egész korai középkor folyamán hullámzó (pogány törzsek szállásterületén közigazgatási formában még nem épült ki, később a távoli Észak Európában gyengébb, a Bizánci Birodalom területén nincs meg, arab hódítás alatti területeken akadozó, stb.), minőségi ugrás a XI. századi gregoriánus reform idején történt. Nyilvánvalóan nem kell olyan közigazgatási hatékonyságot elvárni a kortól, mint a mai közigazgatási szisztémáké. A Római Birodalom közigazgatása

A római jog recepciója

A konstantini időkben az egyház nagy állami nyomásnak volt kitéve (cezaropapizmus), így nem volt könnyű az állam részéről jövő hatásokat – a római jog is közéjük tartozik – domesztikálni.

A római jog, fejlődésének akkori utolsó bő három évszázadában, a köztársaságról a központosított császári közigazgatás kiszolgálására alakult át. Ez az új forma egyrészt igen megfelelőnek tűnt az egyház antiochiai, tehát monarchikus vezetési modell szerinti korszerűsítéséhez, másrészt az új strukturáló elv újabb megerősítést adott az antiochiai centrális elv erősödéséhez. Ez akkor igen hasznos volt, hiszen az egység elvének addig elsősorban a hit egysége volt a hangsúlyos része, az egyház szervezeti egységének elve akkor még jórészt tekintélyi, elsőbbségi, rangsorbeli alapon volt csak jelen. Ezt öntötte fogalmilag is jobban reflektálható⁵⁹⁶ formába a római jogi szervezet-strukturáló technika (látható a római jog eszköz-szerűsége).

A római jog általi befolyás erősen hierarchizálta az egyházat, pontosabban olyannak mutatta meg, ami erősen hierarchikus szerkezetű. Olyan változtatást azonban nem tett az egyház szerkezetén, ami ellentétes lett volna az addig a teológiai ill. zsidó és görög típusú jogi - egyházfegyelmi szférában kialakult szerkezettel. Ugyanis 1) az egyházzal szóló elsődleges kinyilatkoztatott anyagban – az Újszövetség egyes helyein – az egyházra vonatkozó kijelentések Péter apostol szerepét igen erősen kiemelik⁵⁹⁷, 2) a biblikus kor végén a jeruzsálemi (kollektív) vezetési mód – a jeruzsálemi zsidó-keresztény közösség 70-es megszállás miatti megszűnése után – teljesen megszűnt, és az antiochiai – monarchikus, egyszemélyi – vezetési mód lett az I. század utolsó harmada óta egyeduralkodó, 3) a negyedik század előtti – még nem központosított – helyi jogok is hierarchikus irányba fejlődtek (metropoliták és szufragáneos püspökök viszonya). Ezeket az átvett (részben rákényszerített) struktúra elemeket mind a kinyilatkoztatott, mind a teológiai, mind az addig kialakult egyházfegyelmi anyag támogatta.

Nyilvánvalóan csak azokat a tulajdonságokat lehetett átvenni, amik nem voltak ellentétben az ekkleziológiai anyaggal. Így a pápa nem kezelheti sajátjaként az egyházat, a kinyilatkoztatott anyag és az eddigi teológiai anyag felett sem diszponál, tehát nem úgy

sem bírta a földrajzi távolságokat, összeomlott. A birodalom bukása után az általános biztonság nagyon megromlott. Az egyház pedig elsődlegesen nem is "közigazgatás fenntartására" létrehozott entitás. Itt tehát nekünk a szándék, az igény, a *külvilághoz való viszony megfogalmazása* érdekes.

⁵⁹⁶ A római jogi strukturáló gondolkodás (talán) nem jött volna létre a római társadalomban, ha korábban nem vették volna át a leigázott, de csodált görögök fogalmi gondolkodási technikáját. Vagyis a római jog ugyanúgy vett már át görög gondolkodási technikát, ahogy ebben az időszakában már az egyház is túl volt egy görögség-adaptációs fázison. A görög fogalmi technika tehát *közös természete* volt a római jognak és az egyházi gondolkodásnak. Így a római jog nem volt vad idegen az egyház számára, annyira legalábbis biztosan nem, mint amikor a zsidó gondolkodásmódra kellett a görögöt fölvenni.

⁵⁹⁷ Eddig a pápai primátus jobbára tekintélyi módon volt jelen, és nem jogi értelemben. A tekintélyi módon való meglétét láttuk, a jogi – mivel több látható külsőséggel jár – nem fejlődhetett ki korábban, mert Rómában mindig következetesebb és hatékonyabb volt az egyházüldözés, mint pl. Észak Afrikában. Ezért van az, hogy a IV. század előtti egyházfegyelmi fejlődés Afrikában előrehaladottabb volt, mint Rómában. A IV. századtól viszont az addigi teológiai, tekintélyi primátus közvetlenül válik jogiassá és közigazgatásilag argumentálttá.

hozza a törvényeket, mint egy császár vagy mint egy abszolutista uralkodó, vagyis a teológiai adottságok miatt teológiailag nem teljesen szuverén az egyház fölött⁵⁹⁸. De például újonnan alkalmazandó vagy az egyházban kitalált *struktúrák alkalmazásának hitelessége, elfogadhatósága tekintetében* tipikusan *ő* illetékes dönteni, amiket aztán majd az ő utódainak kell adottságnak tekinteniük.

Az egyház jogi technikájú strukturálásában a jogi természetű technika – a római jog recepciójától fogva – konzisztens módon jogi marad, vagyis a technika mint olyan teljes egészében van átvéve, a jogtudomány minden – akkori, vagyis a római jogi – jellemzőjével, fogásával, mechanizmusával stb.. Az így kialakított *egyházjog valódi jog*. A római jogot mint *gondolkodásmódot* tehát teljes *rendszerként*⁵⁹⁹ adaptálta az egyház. Az adaptáció határa, kikötése, hogy az egyház 1) kinyilatkoztatott és 2) eddig kialakult, nem kinyilatkoztatott természetét, viszonyrendszerét az átveendő struktúra ne változtassa meg, ne is módosítsa⁶⁰⁰. A recepció célja, és így mértéke, intenzív szempontja is *az egyház mint már meglévő* – és valamilyen szinten már strukturált – *valóság* hatékonyságának új igények szerinti javítása. A római jog tehát *strukturáló elv*, ami érthetőbbé, működőképesebbé teszi a már meglévő egyházi közösséget, segít annak mindennapjait rendezni, intézni.

A régi és a klasszikus kánonjog időszaka

A Nyugat Római Birodalom összeomlása után a világi jogok területén a sokszínűség és a nemzeti / népi jelleg dominál (germán - kelta népjogok ideje). Ezt ráadásul színesítették a kisebb területenként változó szokásrendek, amit a feudális társadalomban gyakran adományozott kiváltságok, exemptiók még átláthatatlanabbá tettek. Ez a korai jogi szerkezet korántsem volt olyan zárt és következetes, mint az újkori alkotmányjogi struktúrák. A jogforrások pl. az egyházi és a világi jogokban is dekretális⁶⁰¹ jellegűek voltak, vagyis eseti rendelkezések, amiket gyűjteményekbe foglaltak⁶⁰², és később, mint tekintélyes határozatok, követésre tarthattak számot⁶⁰³. A kánonjog területén

⁵⁹⁸ Bár pl. Bodin azon az állásponton van, hogy a (világi) szuverén törvényhozása is a természetjog és az isteni jog alatt áll. BODIN, J., *A szuverenitásról* in *Az államról*, Budapest, 1987, 76 és 78.

⁵⁹⁹ Pontosabban nem az egész római joganyagot, hanem azt a gondolkodásmódot, jogi rendszert, ahogy a római jog dolgozik, annak minden intenzív tényezőjével. Az *anyagot nem veszi át* (pl. kereskedelmi vagy hadi jog nem érdekli), *csak a strukturáló elvet*, és ezt ráviszi a saját – szakrális – anyagára. A formák érdeklik: személyi és dologi jog, perjog, közigazgatás, stb., az, *ahogyan* a római jog strukturálja a társadalmat és rendezi mindennapi ügyeit.

⁶⁰⁰ Vagyis, ahogy Zeiger ezt megfogalmazza, az egyházjognak csak a színezete római – vagyis természete egyházi, szakrális –, valamint mindig is egyházi volt, van és lesz, és sem római sem kelta sem német. "His tantum sub clausis sermo esse potest de iure cononico "coloris romani", cum enim ius ecclesiasticum semper et fuit et est et erit ecclesiasticum, non vero romanum vel celticum vel germanicum." ZEIGER, I, A, *Historia iuris canonici II: De historia institutorum canonicorum*, Romae, 1947, 79.

⁶⁰¹ Az első ismert dekretális-leveleket I. Damasus pápa (363-384) adta ki. Ezek távoli egyházi hierarchák jogi kérdéseire adott válaszok, amik többé-kevésbé egyetemes tekintélyre tartottak igényt. ERDŐ, *Az egyházjog forrásai*, Budapest, 1998, 57.

⁶⁰² Ebben az időszakban a legjelentősebb Dionysius Exiguus gyűjteménye. A különböző gyűjteményekről ld. részletesen: ERDŐ, *Az egyházjog forrásai*, 58. skk.

⁶⁰³ A rendelkezések közötti összefüggést, szerkezetet, homogenitást pedig a római jog kései kodifikációjából származó jogforrások (a iustinianusi jog vulgáris származékai) biztosították. A középkori jogi felfogás

ez az időszak a központi kormányzat tekintetében újat szinte nem hozott, a pápai dekretális levelek esetjog módjára szabályozták az életet. Ebben a helyzetben az egyházi jogrend számára a világi jogok nem jelentettek kihívást. Ez a kihívás nélküliség az egyházjog fejlődésének – finoman szólva – lelassulásához vezetett⁶⁰⁴. A képhez hozzátartozik, hogy egyházi jogi vertikum mindig is vulnerábilisabb (a jog hatékonysága), mint a világi, egyszerűen a nagy fizikai távolságok, a központ távolsága, a rendelkezések végrehajtásának puhább módja miatt.

A világi és az egyházi hatalom a középkor folyamán politikai természetű küzdelemben igyekezett egymás között kialakítani a szakrális és a profán szféra közötti kiegyensúlyozott megosztást. A középkori dinamikus egyensúly aszimmetrikus – a szimmetrikus határvonalon túlnyúló – igények bejelentése / elérése útján alakult ki⁶⁰⁵. Ahogy a történeti elemző fejezetben említettem, az egyház igyekezett ezt a küzdelmet a jog síkjára terelni. Itt azokat az elemeket veszem sorra, amik ebben a folyamatban jogilag (is) relevánsak, vagy a *kánonjog* mint belső jog *konzisztenciájának javításával* érték el az egyház nagyobb vitaképességét. Csak azokat a pontokat elemzem itt részletesebben, amiket valahol máshol még nem vizsgáltam.

1) Az első jogilag (is) releváns ilyen esemény I. Gelasius pápa császárhoz írt levele (494), amiben az egyház a maga részéről az egyházi és a világi szféra illetékességének határát igen korán – a szimmetrikus megoldás jegyében – fektette le (gelasiusi elv)⁶⁰⁶.

2) Később ilyen a wormszi konkordátum (1122) investitúráról szóló részei⁶⁰⁷.

3) A gregoriánus reform

A VII. Gergely pápa (1073-1085) nevével fémjelzett XI. századi reform a Dictatus papae⁶⁰⁸ szempontjai figyelembevételével végzett, eléggé radikális, és az egyházi élet minden részére kiható, felülről kezdeményezett és végig a Szentszék irányításával lefolyt reformtevékenység volt. Célja az volt, hogy a korábbi joggyűjteményeket újakkal váltsa fel, melyekben lehetőleg pápáktól mint törvényhozótól származó jogot közölnek, azaz mint jogforrások hitelesebbek. Olyan jogot akartak, ami a császári igényekkel szemben ki tudja fejezni a pápa hatalmát az egész klérus fölött, ezáltal is erősítve az egyház függetlenségét⁶⁰⁹. A kánonjogot konzisztensebbé, kompaktabbá igyekeztek tenni. A reform

természete igen hasonlít a teológia réteges - organikus természetéhez. A teológia és a jog, mint tudományos paradigmák intenzív aspektusa tehát eléggé hasonlít egymáshoz, jóllehet a két tudomány anyagának természete között alapvető különbség van.

⁶⁰⁴ A dolgozat fő gondolatát, a külső formák recipiálását meg is lehet fordítani: amennyiben külső kihívás nincs, az egyházi fejlődés könnyen lelassul. Emlékeztetek itt arra a gondolatra, hogy a teológiai szférában is az váltja ki az egyházból a kinyilatkoztatott anyag alapján való válaszadoást, hogy a világ / a krisztushívők új és újabb élethelyzetei új és újabb kérdéseket hoznak felszínre.

⁶⁰⁵ Amikor Gratianus császár (375-383) letette a Pontifex Maximus címet, a birodalomban megtörtént a *szakrális és a világi szféra elválasztása*, addig ugyanis a Római Birodalomban tiszta államegyház volt. Egyszersmind *elkezdődött* az aszimmetrikus igények hosszú korszaka, ti. először máris a cezaropapizmussal.

⁶⁰⁶ Ld. 134. oldal.

⁶⁰⁷ Ld. 138. oldal.

⁶⁰⁸ Ld. 137. oldal.

⁶⁰⁹ Majdnem szó szerinti idézet: ERDŐ, *Az egyházjog forrásai*, Budapest, 1998, 144.

számos gyűjteményt (collectio) eredményezett, a legjelentősebb jogász ebben a munkában Chartres-i szent Ívo, aki már Gratianus módszertani előfutára volt. Az egyházkormányzatot erősen centralizálták, a helyi jogok szerepét igyekeztek csökkenteni.

A gregoriánus reform keretében átalakították az egyházkormányzat rendszerét is⁶¹⁰. Külön római városi hivatalokat állítottak fel, hogy az egyházkormányzatot mentesítsék a városi világi feladatok elvégzése alól. IX. Leó (1049-1054) idejében építették ki a legátusi intézményt⁶¹¹. Majd II. Pascalius 1117. X. 1-én szabályozza a működését⁶¹². A legátus az egyes országokban élő egyházrészekhez állandó jelleggel küldött szentszéki tisztviselő⁶¹³. A bíborosok szerepe megnőtt, már jog szerint is csak ők választották a pápát, valamint a pápának közvetlen tanácsadó testülete lettek. V. Márton (1417-1431) megalapította az Apostoli Kancelláriát⁶¹⁴, ami központi ügyintéző és iratkiadmányozó hivatal volt, és az Apostoli Kamarát, ami pedig a pénzügyeket intézte. A szentszéki hivatalok összességét 1100 körül kezdik Kúriának nevezni (Curia Romana)⁶¹⁵. Ettől kezdve a metropolitáknak⁶¹⁶ kinevezésük után záros határidőn belül személyesen Rómába kellett menniük, hogy a pápának hűségesküt tegyenek. Ezt a pápa iránti hűségüket jelzi a pallium, amit liturgikus eseményeken viselnek.

A jogban is láthatóvá vált az a klerikalizálódási folyamat, ami a helyi alsó papság és a világi (laikus) lakosság közötti nagyobb különbség tételhez vezetett. Ez a teológiai evidencia a jog terén eddig kevésbé érvényesült, és így a helyi viszonyok között az egyházi és a világi kormányzat közötti határ nem volt világos. E folyamat által felgyorsult a csak a szakrális hierarchiától függő helyi papság kialakítása, ami elkülönül a helyi világi hatalomtól. Ezt a folyamatot egyesek nem tekintik szimpatikus jelenségnek, de a jogrendek határának a mindennapokban való érvényesüléséhez nagyban hozzájárult. A helyi társadalom számára ekkor vált mindennapos élménnyé, hogy van a szakrális és van a világi jogi / döntéshozói vertikum (ha nem is így nevezték).

4) Az európai ius commune

Amikor 1080 körül felfedezik Iustinianus Digestáját, mindkét szféra – egyházi és világi – felfedezi az ebben rejlő lehetőségeket. Ezzel elkezdődik a jogászok és a jogtudomány egyik legfényesebb korszaka, a ius commune ideje, ami viszont a jog felhasználóinak – a szisztéma nehézkessége miatt – nem volt annyira kellemes időszak. Amikor Bolognában Irnerius⁶¹⁷ és munkatársai hatalmas munkával összeállították a Corpus

⁶¹⁰ Ld. DEL RE, N., *La Curia Romana, Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970.

⁶¹¹ Az első ismert megbízást 1098. VI. 5-én adták ki: II. Orbán pápa legátusi megbízást adott Ruggerónak, hogy Szicíliában lássa el a legátusi feladatot. In MERCATI I., 1.

⁶¹² in MERCATI I., 1-2.

⁶¹³ Amikor a XVI. században Itáliában megjelennek az első állandó nagykövetek, a Szentszék ezeknek a legátusoknak adja azt a feladatot, hogy a Szentszék és az adott uralkodó közötti diplomáciai kapcsolatot tartsa. Vagyis a nuncius, mint jogi alakzat a legátus – tisztán belső jogi, tehát kánonjogi – alakzatra épül rá. A nunciások ma is munkaidejük átlag kb. 90 %-át legátusi, 10 %-át nunciusi feladataik ellátásával töltik.

⁶¹⁴ Az I. Damasus (366-384) idejében alapított jegyzői hivatalt váltotta föl, de lehet, hogy csak a neve változott.

⁶¹⁵ A Szentszék a pápa és az őt segítő hivatalok összessége, míg a Kúria a hivatalok összessége (tehát a pápa nélkül).

⁶¹⁶ Magyarosan érsekek (jelentősebb püspökök).

⁶¹⁷ Meghalt 1121 körül.

Iuris Civilis-t, a feudális természetű világi jogtudatban egy igen lassú változás indulhatott el, ami a jog tekintélyes emberektől való autonómiájának, s így az emberek közötti viszonyok tőlük való függetlenségének ill. a velük szembeni, jog általi védelem lehetőségének szemléletét alakította ki⁶¹⁸. Ezzel gyakorlatilag egy időben – tehát *itt nem* az egyház egy kihívásra való válaszáról van szó – Gratianus ravennai szerzetes abba a munkába fogott, hogy az addig felgyülemlett nagy mennyiségű pápai dekretálist és zsinati kánont a iustinianusi kompilációval egyeztetve rendszerezze (így keletkezett a Concordia discordantium canonum, vagy "népies" nevén *Decretum Gratiani*). Ezt a magánszorgalomból végzett munkát – miután hasznosnak bizonyult – nagy formátumú hivatalos egyházi kompilációs munkák sorozata követte⁶¹⁹, míg végül IX. Gergely 1234-ben kiadta a *Liber Extra* című hivatalos gyűjteményt (*collectio authentica*). Ez a gyűjteményes jogforrás – kiegészítésekkel⁶²⁰ – hatályban maradt egészen az 1917-es kódex kihirdetéséig. A politikaelméletben és történelemben középkori univerzalizmusnak nevezett szemlélet jogi megfelelője e két, egész világon hatályos jogi vertikum egyidejű hatályának elve és gyakorlata. A két közjog (*ius commune*) mindegyike (*ius canonicum* és *ius civile*) mindenhol és közvetlenül hatályos volt, az egyes területeken pedig lokális jogok (*ius privatum*) is voltak, melyek lehettek királyi, fejedelmi, hercegi, városi, egyetemi, stb. jogok. Adott kázus megítélésénél természetesen – áldatlan – vita tárgyát képezte az alkalmazandó jog. Ez az *utrumque iuris* kora, ami azt jelentette, hogy adott kázus tárgyalásakor el kellett döntení, hogy az tárgya szerint melyik jogi vertikum joghatósága alá tartozik.

Gratianus a *Decretum*-ban egyház és állam határát nagyjából szimmetrikusan, úgy értem a *gelasiusi elv* alapján jelöli ki. Idézi is Gelasius levelét⁶²¹. A *gelasiusi elv* jogiasabb megfogalmazását Accursius⁶²² adta a közjogok viszonya tekintetében: sem a pápa világiakba, sem a császár lelkiekbe bele nem folyhat⁶²³. A határvonal átlépése azonban ezen a téren is szokásos volt, szövegtanúk vannak róla, hogy az egyházi bíróságok hogyan nyúltak át, és vontak magukhoz egyes büntetőjogi témákat a császári joghatóság "elől"⁶²⁴. Megjegyezhetjük, hogy talán nem véletlen, hogy az egyház miért éppen a jog területén tett ilyen illetéktelen átlépést: valószínűleg azért, mert egyedül a jog az, ahol nem fegyverrel kellett érvelni (ahogy egyébként Irnerius is észrevette).

A Corpus Iuris Canonici első könyvei keletkezése után nem csak elvi, hanem valódi és gyakorlatban is jogrendként működő *ius universale pontificium*-ról kell beszélni (ami ti. az egyházi *ius commune*).

⁶¹⁸ BELLOMO, M., *The Common Legal Past of Europe, 1000-1800*, Washington, 1995, 58-65.

⁶¹⁹ Ennek tárgyalása itt nem cél. Ld. részletesen: ERDŐ, 179 skk.

⁶²⁰ Összesen hat gyűjtemény készült, amit együtt Corpus Iuris Canonici-nek neveznek: *Decretum Gratiani* (1140.), *Liber Extra* (1234.), *Liber Sextus* (1298.), *Clementinae* (1317.), *Extravagantes Ioannis XXII.* (1500.), *Extravagantes Communes* (1500.).

⁶²¹ GRATIANUS, *Decreti, Prima Pars, Distinctio CXVI, c. X.* Hozza: CAPUTO, 294.

⁶²² Jogász, 1182. Bagnolo -1263. Bologna.

⁶²³ Nec papa in temporalibus nec imperator in spiritualibus se debeant immiscere.

⁶²⁴ BELLOMO, 75-77.

Az egyház egysége láthatóvá tételéhez nagyban hozzájárult az *ad limina* látogatás intézménye. Ez azt jelenti, hogy a világon az összes püspöknek öt évenként látogatást kell tennie Rómában szent Péter és szent Pál apostolok sírjainál, és személyesen találkoznia kell a pápával, akinek be kell számolnia a rábízott egyházmegye állapotáról. Az *ad limina* (teljes nevén „*ad limina apostolorum*”, vagyis „az apostolok küszöbénél”) látogatás az egységesség hangsúlyozására ill. az egyes püspökök számára még világosabbá, a mindennapokban megélhetőbbé tételére irányul. Ez előtt egy püspök több pápa életét is túlélhette püspökként úgy, hogy életében nem látta a pápát, a kúriát, Rómát stb., legfeljebb levelezett Rómával. Az *ad limina* abban a korban elég súlyos kötelezettséget jelentett, hiszen akkor egy látogatás Rómába oda-vissza negyed évet is kitehetett, ekkora út előtt az emberek végrendelkeztek, mert olyan veszélyes volt, és mindezt 5 évente ismételni kellett. Ezt a látogatást már 743-1079 között is előírták a püspökök bizonyos csoportjainak, de általános kötelezővé csak IX. Gergely tette, 1234-ben, a már említett *Liber Extrában*. Többször változott a látogatás előírt gyakorisága, tekintetbe véve a közlekedési viszonyokat, de az *ad limina* intézménye ma is érvényben van⁶²⁵.

II.) A szuverének kora

Kihívás a szuverének jogi gondolkodása irányából az európai *ius commune* után

Ebből a helyzetből két úton lehetett kiutat keresni, egyrészt alulról megközelítve, ti. ahogy az egyes ember peres ügyében biztos jogot keresett – inneriusi megközelítés –, másrészt felülről, amint a megerősödő territoriális urak lokális jogai egyre erősebbek lettek. A római jog – pontosabban a iustinianusi kodifikáció római joga – központosított, monarchikus, mondhatnám abszolutista volt. Ez a centralisztikus jog kapóra jött a XIV. századi fejedelmi jogászoknak, akik megtanulták, és kidolgozták a recepció technikáját. A francia, spanyol és angol korai központosított királyságok kormányzási technikájában⁶²⁶ ennek a recepciónak már az eredményét láthatjuk. Az európai *ius commune* római jogi technikájára épülő politikai alakulatok a korábbinál sokkal konzisztensebb jogrendeket hoztak létre. Ez már valóságos kihívást jelentett az egyházjog számára (is, mert elsősorban a császári ellen jött létre), mert az abszolutista uralkodók a tisztán egyházi hatáskörbe tartozó kérdésekben is joghatóságot akartak, kialakították a – némi szójátékkal – „*potestas indirecta in sacribus*”⁶²⁷ igényét amire az egyháznak defenzív jellegű törvényhozással kellett válaszolnia⁶²⁸. Az egyházjogászok és egyházi diplomaták a valóságban benne élve nyilván nem ennyire magasról és teoretikusan álltak a témához, mint ahogy így, utólag látjuk. Inkább azt érzékelhették, hogy azokon a területeken, ahol az abszolutista uralkodási

⁶²⁵ CIC 400. Ma a püspököknek öt évenként írásos beszámolót is kell készíteniük az egyházmegyéjükéről, amit az *ad limina*-kor kell a pápának átadniuk. (A valóságtól eltérőt nem érdemes írni, mert a nuncius is rendszeresen beszámol a küldetési területére eső összes egyházmegye állapotáról.) A magyar püspökök manapság az évtizedek második és hetedik évében teljesítik *ad limina* kötelezettségüket.

⁶²⁶ A még Szép Fülöp és VIII. Bonifác kontroverziája idejére visszamenő *mos gallicus* francia nemzeti jogi eszményét és a XV. századi *mos italicus* praktikusabb, kereskedelmi jogát lehet itt kezdeti próbálkozásokként megemlíteni.

⁶²⁷ A *potestas indirecta in temporalibus* után szabadon.

⁶²⁸ "[...] non offendere non poterant. Iis proin Ecclesia iuridica novas leges defensivas opponere coacta est." ZEIGER, 127.

technika és jogrend tért hódított, az állam – a kizárólagosság elve alapján – egyre kevésbé tolerálta, esetenként ellenségessé is vált az egyház azon igényével szemben, hogy a felségterületén működő egyházrészt az egyház kormányzata – a pápa ill. a Szentszék – ugyanolyan elven kormányozza, ahogy az uralkodó kormányozza ugyanannak a területnek a világi ügyeit. Vagyis amikor a világi szuverének a szuverenitás elve nevében a belső jogukat konzisztensebbé tették – és ezzel a területük feletti felségjoguk kizárólagosságát is erősebben hangsúlyozták – akkor ez a tendencia kollíziót okozott az egyház által hangsúlyozott azon – teológiai szinten megalapozott – elvvel, hogy szakrális kérdésekben pedig a Szentszék gyakorol felségjogot. Sőt a világi szuverének szuverenitás igényüket éppen az egyetemes közjogok érvényesülésének akadályozásával fejezték ki. A császári közjogot (*ius commune imperiale*) teljesen a német nyelvterületre szorították vissza, az egyházi közjog (*ius commune cononicum*) érvényesülését pedig jó hatékonysággal akadályozták.

Caputo szerint ennek kezdete arra a konkrét problémára megy vissza, amikor az 1378 és 1417 közötti – nagy nyugati egyházszakadás néven ismert – időszakban több ellenpápa is volt, és a francia király jogbiztonsági okokból ellenőriztette a pápai leiratok eredetiségét (a.m. az általa elismert pápa okmányait engedte érvényesülni). Ezt a királyi jóváhagyást *exequatur*-nak, a jogot *placetum regium*-nak (királyi tetszvényjog) hívták⁶²⁹. Zsigmond király is érvényesített ilyen igényt a pápai Kúria okmányaival szemben. Mindennek súlyos következményei voltak, mivel nagyban hozzájárult a világi szuverének vallási kérdésekről való territoriális ill. politikai alapon álló gondolkodásához⁶³⁰. A trienti zsinat határozatainak kihirdetését például volt, ahol évtizedekig akadályozták. Vagy ilyen a *recursus suspensivus ad legislatorem* (vagyis a (világi) törvényhozóhoz való felfüggesztő hatályú felfolyamodás), mellyel arra a fikcióra hivatkozva akadályozták meg a pápai törvények (dekrétumok) érvényesülését, hogy a(z egyházi) törvényhozó, vagyis a pápa nem így döntött volna, ha jobban informált (*melius informatus*) lett volna⁶³¹. Ha ez valóban korlátlan gyakorlattá vált volna, akkor az az egyházjog szabad döntésen alapuló recepciójához vezetett volna.

Reform az egyház jogi megközelítése terén

Erre az egyház a szokott módon válaszolt. Vagyis levette a formai elemet, a struktúrát az idegen anyagról, és a szakrális anyagra helyezte rá⁶³², azzal a kritériummal, hogy 1) az új strukturáló elv a strukturálandó anyagot – ebben az esetben az egyházat – nem deszakralizálhatja, 2) az eddig explikálódott, az egyházra vonatkozó származékos jellegű teológiai megállapításokra rá kell tudnia épülni (vagyis az ekkleziológiai anyaggal nem lehet ellentmondásban).

⁶²⁹ Vö. GALANTE, *Il diritto di placitazione e l'economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Milano, 1894.

⁶³⁰ A vallás újraterritorializálódása, ahogy Paczolay mondta. Ld. a 489. lábjegyzetet.

⁶³¹ CAPUTO, G., 50.

⁶³² "[...] legislatorem ac canonistam catholicum a iure profano non pauca didicisse, non quidem quod *id quod*, sed quod *modum quo*: ratio enim [...]" „[...] a katolikus törvényhozó és jogász a profán jogból nem keveset tanult, de *nem magát a dogot*, hanem a *módot*, vagyis az *értelmét*”. ZEIGER, 127. Erre a mondatra akár az egész dolgozatot is alapozhatnám.

A szuverén jogrendek keletkezésére tehát az egyház az átfogó, össz-egyházi kötelék szorosabbra vonásával kellett, hogy *válaszoljon*. A világi szuverének territoriális elven alapuló szuverenitást kezdtek építeni, az egyháznak ehhez kellett alkalmazkodnia. Az egyház nem területfüggő entitás, viszont a *ius commune* alapján teljes jogrend. Ezekből az adottságokból az következett, hogy *jogrendje megerősítésével, szisztematizálásával* lehet képes a világi határokon átnyúló szervezetét a világi szuverének számára érzékelhetővé tenni úgy, hogy az számukra ne jelentsen túl nagy elvi irritációt⁶³³.

A trienti zsinat kánonjai által bevezetett normák központosítottabb egyházi intézményrendszert hoztak létre. Az egyházjogi gondolkodás – az eddigi esetjog megtartása mellett – az egyház átfogó szervezeti kérdései felé fordult. Fontossá vált a kormányozhatóság, az egybentarthatóság, a kormányzás hatékonyságának javítása, ami a szervezeti szemlélet, vagyis a közjogi (*ius publicum*)⁶³⁴ nézőpont előtérbe kerüléséhez vezetett⁶³⁵. Ez előtt az közjogiban gondolkodó időszak előtt az egyház össz-szervezeti tekintetben keveset változott a konstantini egyházszervezés óta. A gregoriánus reform ugyan fejlesztette a Szentszék központi hatóságait és egyházmegyei szinten is történtek korszerűsítések, de az egész egyház egységességét (a teológiai szférában meglévő elveken kívül) csak a Corpus Iuris Canonici immár sokkal következetesebb esetjoga biztosította. Ez az újabb monarchikus tendencia – ahogy korábban is láttuk – nem volt ellentétes a korai egyház egyházfegyelme gondolkodásmódjával, így nem volt nehéz az egyházteológiai anyagra rávinni⁶³⁶.

Az egyházjog e rendszerezőbb, átfogóbb szemléletének eredménye a kánonjogban a *ius publicum canonicum* (egyházi közjog) mint jogi ágazat létrejötte⁶³⁷. E jogi gondolkodási mód kulcsfogalma a *societas perfecta seu sufficiens*⁶³⁸. Szó szerint: önmagának elégséges, tökéletes társaság; értelmezve pedig: olyan társaság, ami

⁶³³ Vö. BALLADORE-PALLIERI, G., *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Milano, 1940, 11. skk.

⁶³⁴ Nem összetévesztendő az eddig tárgyalt *ius communé*-vel, amit szintén közjognak szoktunk fordítani. A *ius publicum* egy adott jogrend a jogi ágazata, itt a kánonjognak (*ius publicum canonicum*).

⁶³⁵ Caputo apologetikusként, vitázóként, polemizálóként jellemzi a kor egyházjogi irodalmát. CAPUTO, G., *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, Padova, 1987, 45.

⁶³⁶ A helyzet világosabb feltérképezéséhez meg kell említeni, hogy Luther az újszövetségi iratok tanulmányozásával egy a trienti zsinat előttinél is közösségibb – "demokratikusabb" – egyházszervezetet talált az ősegyházban, és – többek között – ez alapján bírálta a fennálló római vezetési módot. Luthernek az a szemlélete, hogy a Biblia tanulmányozását igen fontosnak tartotta (*sola scriptura*), így csak az egész korai időkkel kívánt / tudott foglalkozni, oda vezetett, hogy az extrabiblikus források információit kevésbé vette figyelembe, ill. azokat az extrabiblikus információkat, fejlődési tendenciákat, amiknek az alapját biblikus forrásokban nem találta meg, illegitím elkanyarodásoknak tekintette. Javasolt egyházszervezetében így a jeruzsálemi egyházszervezet lett a mintakép. Márpedig tudjuk, hogy ez volt az egyetlen, amelyikben kollektív vezetési mód volt, az összes többiben monarchikus, csak hogy ezek biblikus forrásokban nincsenek dokumentálva (vagy csak enigmatikus rövidséggel). Mindezek után az első protestáns egyházszervezetek a jeruzsálemi után a történelemben az első kollektív vezetőségű keresztény közösségek (bár később ezek is egyre hierarchikusabbá váltak). Nevezhetjük ezt a történelem legnevezetesebb nem szignifikáns minta alapján végzett extrapolációjának.

⁶³⁷ Legjelentősebb művelői Francesco Suarez (1548 - 1617), Bellármín Róbert (1512 - 1621), Giovanni Battista De Luca (XIV. Benedek néven pápa 1740-1758), Pihring, Engel, Pilcher, Layman, Prospero Farinaccio, Van Espen, Fagnani, és Reiffenstuel.

⁶³⁸ Először Bellármín Róbert és a kérdéssel inkább a politikai filozófia szempontjából foglalkozó Suarez használták. CAPUTO, 96.

önmagában megáll, a maga rendjében teljes, létrehozó indokait saját rendjében hordozza, nincs szüksége külső segítségre vagy megokolásra⁶³⁹. Vagyis rendelkezik mindazzal az eszközzel (kinyilatkoztatott anyag, szentségek), ami ahhoz szükséges, hogy saját célját (az emberek üdvössége) teljesítse. Itt az elmélet láthatóan jól harmonizál az ekkleziológiai adottságokkal is.

Már magából a kifejezésből (*societas perfecta*) is érezhető, hogy a világi jogrendek olyan tendenciájával *polemizál*, ami azt sugallja, hogy az adott területen az egyház (és joga) a világi hatalomnak volna alávetve. A fogalomban egyrészt magyarázatra nem szoruló módon benne van a *szuverenitás* eszme *belső jogi* megfogalmazódása. Másrészt világossá teszi, hogy az *egyház egészéként jogrend*, tehát a kánoni jogi vertikum a törvényhozótól (pápa) az egyes krisztushívőkig "leér", és így értelemszerűen egyetemes. Ez arra válaszol, hogy egyes uralkodók a *placetum* joggal a határaikon "meg akarták állítani" az egyházjogot. Ebből tehát az következik, hogy nem csak a pápa szuverén személy, hanem az egyház (Isten népe) mint olyan, mint társaság szuverén.

Ez az egyházi jogelmélet azokkal a formai elemekkel dolgozik, mint az akkori államjogok, hiszen az elv adaptációjának *mint szellemi alkotásnak az a célja*, hogy a velük való egyenlőséget, a velük való jogi ekvivalenciát *demonstrálja*. Vagyis hibás az az értelmezés, hogy ezek a fogások, logikai műveletek, az egyház elvilágiasodását vagy legalábbis egyre világiasabb módon való felfogását, értelmezését jelentették volna. Tisztában voltak szakrális eredetével, céljával és értelmével, de azt mint *látható és érzékelhető* (*visibilis et palpabilis*) társaságot modellezték, jelenítették meg⁶⁴⁰.

Itt tehát a szuverenitás eszme adaptációjának belső oldalát látjuk. A *societas perfecta* tant párhuzamosan dolgozták ki a már korábban említett *potestas indirecta in temporalibus* elvvel. A *potestas indirecta*-nak, ami az egyház államokkal való viszonyát fejezte ki⁶⁴¹, a *societas perfecta* volt a belső megfelelője. Már abban is megjelent a jogi megközelítés: *potestas* (politikai kontextusban hatalom, jogi kontextusban joghatóság). Míg a *potestas indirecta* a szimmetria határon átnyúló, offenzív, addig a *societas perfecta* az egyházi jogrendet mint védendő korpuszt kompaktabbá tevő, s így védekező mozdulat volt.

Az a célja, hogy *kiaknázza azt a lehetőséget*, ami abban rejlik, hogy *a szuverén alatti jogrend konzisztenciájának ideája ill. e jogrend sérthetetlenségének igénye a szuverenitás eszméhez kötődik*. Ilyen eszközre pedig az egyháznak a középkori és kora újkori tapasztalatai alapján nagy szüksége volt. Ezek az egyházat modellező, demonstráló szerkezetek (*potestas indirecta* és *societas perfecta*) egymást kiegészítik, és így együtt adják a reform⁶⁴² egyháztanát. Ebben az időben az egyházban egyébként is reneszánsza

⁶³⁹ Rövidebben szokták *societas perfecta*-nak is mondani, de a lehetséges félreértések kiküszöbölésére sokszor hozzátesszük, hogy *societas iuridice perfecta* (jogilag tökéletes társaság), amiből világos, hogy a tökéletesség azt jelenti, hogy senkire sem szorul.

⁶⁴⁰ BELLARMINUS, R., *De controversiis christ. fidei*, in *De Ecclesia militante*, III, c. 2., 1581.

⁶⁴¹ Jogias formában, de eredendően nemzetközi politikai síkon, ezért tárgyaltuk a külügyi tevékenység története során.

⁶⁴² E kor központosító egyházi irányzatát hol *katolikus reformnak* hívják, hol pedig – akiknek nem szimpatikus ez az irányzat – *ellenreformációnak* nevezik. Ez ebben a témában azonban félrevezető volna,

volt a jognak. Az újszolasztika módszerével aprólékosan kidolgozott, de nem esetjogi, hanem rendszerező műveket írtak⁶⁴³.

Reform az egyházkormányzat terén

Amikor a korai abszolutizmus kihívása az előzőeknél sokkal nagyobb kormányzati hatékonyságot várt el az államok kormányzati struktúrájától, akkor az egyház – ugyan ez esetben állami kényszer nincs, mint a konstantini időkben, inkább megint a struktúra adaptáció alkalmazását láthatjuk – az államok struktúra-javító, racionalizáló technikai fogásait tanulmányozza, és az adaptálhatót átveszi.

A római Kúria hivatalai megújításának legfontosabb állomásai a következők voltak. V. Piusz 1568-ban és XIII. Gergely 1576-ban ad hoc témákra Kardinális Bizottság elnevezésű testületeket hoztak létre. A trienti zsinat határozatainak végrehajtására, magyarázatára, reformok szükségességének mérlegelésére és javaslatételre állították fel a Zsinati Kongregációt⁶⁴⁴, amit később más feladatokkal is megbíztak. V. Sixtus *Immensa aeterni Dei* kezdetű konstitúciójával 1588-ban megalapította az Államtitkárságot⁶⁴⁵ és 15 másik kongregációt⁶⁴⁶. Ezzel a Kúria gyakorlatilag elnyerte a maihoz igen hasonló szerkezetét. Ezeknek közigazgatási funkciójuk volt, de néha általánosan kötelező rendelkezéseket is hoztak. III. Kelemen 1599-ben felállította a Missziós Kongregációt, majd XV. Gergely 1622-ben a Hitterjesztési Kongregációt⁶⁴⁷, amit VIII. Orbán nagyban fejlesztett, majd 1627-ben Collegio Urbano de Propaganda Fide néven teljesen átszervezett.

mert látható, hogy ezeket a válaszokat közvetlenül *nem a reformáció váltja ki* az egyházból, hanem a világi hatalmak szuverenitási törekvéseinek az egyetemes egyházat negatívan érintő hatásai. Az elemzett jogelméleti reakciók közvetlen értelemben *ezekre* adott válaszok. Vannak a reformációra válaszul adott eszközök is, és azok is sokban a világi szuverének állampolgárokat (akkor még inkább alattvalókat) fegyelmező intézkedéseire hasonlítanak. Ez utóbbi hasonlóság azonban – nézetem szerint – szintén ebből a tendenciából ered, hogy ti. az egyház általában is előszeretettel recipiálta a kor világi jogrendjeinek belső jogi probléma-megoldási ill. intézkedési gyakorlatát.

⁶⁴³ Pauli Lancellotti Institutiones c. művében használja – és teszi hosszú időre szinte kötelezővé – a jog gaiusi felosztását: personae, res, actiones. LANCELOTI, P., *Institutiones juris Canonici*. Lugduni, 1587.

⁶⁴⁴ PIUS IV, MP *Alias Nos*, 1564. VIII. 2.

⁶⁴⁵ Az Államtitkárságot V. Sixtus (1585-1590) az V. Márton (1417-1431) által alapított *Camera Secreta* és *Secreteria Apostolica* nevű hivatalok és a X. Leó (1513-1521) által létrehozott államtitkári funkció (*Secretarius Status*) összevonásával alakította ki. KÖCK, 166.

⁶⁴⁶ SIXTUS V, Const. Ap. *Immensa aeterni Dei*, 1588, I. 22.

⁶⁴⁷ Ennek feladatkörében volt az egyház azon részének felügyelete, ahol még nem épült ki a végleges egyházmegyei szervezésű közigazgatás. Ez akkoriban a világ *egész Európán kívüli területét* jelentette. Itt a törvényhozási, adminisztratív és a bírói hatáskör nem oszlott meg, mint az európai területeken, hanem egyetlen kongregáció gyakorolta mindet. (Egyébként – Európára vonatkozó illetékességgel – rendes szentszéki bíróságok voltak, a törvényhozást a pápa személyesen gyakorolta.) Itt még nem alakultak ki az Európában, a világi hatalommal való küzdelemben kialakult investitúra problémák. Ennek elkerülésére a távoli területeken nem megyéspüspököket – hiszen még nem voltak egyházmegyék –, hanem *apostoli vikáriusokat neveztek ki*, akiket a Hitterjesztési Kongregáción keresztül *közvetlenül a pápa nevezett ki*, *elkerülve* így az investitúra probléma lehetőségét is (a gyarmattartó uralkodó úgy érvelhetett volna, hogy az új területein is ugyanaz a püspök kinevezési rend, mint otthon). Azt lehet tehát mondani, hogy az Európán kívüli területeken egy teljesen centralizált kormányzati rendet hoztak létre. Akkor került át egy terület az általános közigazgatás alá, amikor már létre lehetett hozni ott is a teljes kiépítésű egyházmegyei struktúrát. Észak Amerika pl. a XIX. században jutott el ide. Ennél az átállásnál jól látszódott, hogy mekkora a különbség a Hitterjesztési Kongregáció modern (centralizált) technikájú joga és az általános dekrétális jog között. Ez a tapasztalat Zeiger szerint hozzájárult az új, kodifikált jog létrehozásához (1917), ami teljesen központosított. Vö. ZEIGER, 124.

A kormányzat megújítása időben a trienti zsinat (1545 - 1563) utánra esik. Az időzítés beszédes. Egyrészt ez az angol és francia korai abszolutizmus után van kb. 80-100 évvel, másrészt – láttuk – a korai elméleti szuverenitás-tanok a központi irányítás megerősítését javasolták a szuveréneknek. A trienti zsinat feladata a reformáció és az államokkal való viszonyok megnehezülése miatt szükségessé vált egyházi reform volt. Ahogy láttuk, a zsinati határozatok kihirdetése már nehézségekbe ütközött. A határozatok hatékonyabb végrehajtása a zsinat utáni "technikai" munka fontos része volt, ami nyilván jogtechnikai eszközök igénybe vételével folytatható (más eszköz nem nagyon volt). A *jog hatékonysága* mint *jogrendszer korszerűsítési szempont* modernizációs kényszert jelentett. Hangsúlyt helyeztek rá, hogy a központi hivatalokba jól képzett és korszerű ismeretekkel rendelkező szakemberek kerüljenek. A cél az volt, hogy az egész egyházban egyetemes és egységes pápai joghatóságot biztosítsanak.

Nem igényel bizonyítást, hogy az egyházkormányzat ezen központosítása az egyházi jogrend egységesedéséhez, a jogbiztonság növekedéséhez vezetett. Az is világos, hogy *a kuriális reform a külvilág általi kihívásokra adott válasz* volt. A zsinat utáni pápák láthatóan tudatosan alkalmazták a központi hivatalok új és újabb átszervezésének gyakorlatát, ami egyébként az abszolutista kormányzási technika sajátja. Míg a zsinat előtt a pápai dekretális levelek voltak a jellemző jogforrások, amiket gyűjteményekbe foglaltak, a Tridentinum után a kuriális hatóságok jogalkotása egyre intenzívebbé vált (*decreta, decisiones et responsa Sacrorum Congregationum*)⁶⁴⁸, noha használatban maradtak a pápa által hozott rendelkezések is (*bullae, brevia, motu proprio*). Az előbbieket kongregációnként foglalták gyűjteményekbe, az utóbbiakat pedig az időközben igen terjedelmessé – s így nehézkessé – nőtt *bullarium*-okban gyűjtötték össze⁶⁴⁹.

A "kemény" belső jogok kialakulásának hatása a szakrális és a világi jogrend közötti határvonalra

Az egyházjog közjogi ágazatának (*ius publicum canonicum*) létrejöttéhez – nézetem szerint – két fontos ok játszott alapvető szerepet. Az *egyik* az, hogy az eddigi, politikai alapon és játékszabályokkal vívott 'aszimmetrikus igények' harca típusú vitát az egyháznak – főleg a szuverének öntudatának és elszántságának jelentős növekedése miatt – *érdemes volt* a jogi argumentáció útjára terelni, a *másik* az, hogy a szuverenitás posztulációja után – a *kor természetes fejlődési irányát* követve – az egyház is ki kellett, hogy dolgozza társadalmi struktúrája jogi argumentációjú változatát, vagyis szisztematikus közjogát⁶⁵⁰. Nézzük ezeket részletesebben.

1) Az európai *ius commune* után kifejlődött konzisztens világi jogrendek és a szuverenitás elve nevében kizárólagosságra törő uralkodói igények úgy tűnt, hogy megkérdőjelezzik azt az addig természetesnek tartott – legalábbis vita tárgyává nem tett – elvet (gelasiusi elv), hogy az egyháznak van joghatósága a szakrális, az uralkodóknak

⁶⁴⁸ Ld. ERDŐ, 230 skk.

⁶⁴⁹ Ld. ERDŐ, 224 skk.

⁶⁵⁰ Már itt, ebben a koncíz megfogalmazásban is látszik, hogy a *jog* mindkét esetben *eszközszerű* szerepet játszik.

pedig a profán kérdésekben⁶⁵¹. Az állami szuverenitás elméletek keményen terület-elvűek voltak, és "nem tudták" a szakrális - profán dichotómiát. Ezt az államok majd csak az elválasztási törvényekkel kezdik tematizálni⁶⁵². Az egyház viszont régtől (pontosabban kezdettől⁶⁵³) tudja, mert van tanítása a világi szféráról is⁶⁵⁴, ezáltal tehát már eddig is tematizálta a határvonalat, gondolkodott annak természetéről, helyéről (gelasiusi elv). Felteszem, a világi jog az európai *ius commune* előtt (a vulgárjogok idejében) sem érzékelte a szakralitás határát, csak tényként fogadta el az egyházi illetékesség vindikációját⁶⁵⁵. Amikor a római jog középkori világi recepciójával kialakultak a szuverén jogrendek (kezdetben *ius privatum*-ok), akkor is csak azzal foglalkoztak, hogy az ellenőrzés / illetékesség totalitását gyakorolják – és elméletileg megalapozzák – a fennhatóságuk alá tartozó területen. Ez a szuverenitás elmélet születése korában lezajlott kontroverzia tehát már tisztán felvetette az ember szakrális és profán szférája feletti felügyeleti jog elválasztásának problémáját, ami a *ius commune* idejében *jogelméletileg* még nem volt tematizált. Akkor ugyanis egyszerűen a konstantini örökség módján kapták a két *ius commune*-t. A szakrális és a profán szféra jogi technikájú elválasztása tehát *az egyház eminens érdeke volt*, – mivel a világi szuverének erőből támadtak, az egyháznak pedig ilyen lehetősége nincs – ezzel igyekezett megvédeni a szakrális közösség kormányzása egységének doktrínáját. Az egyházi szisztematikus közjog szerepe egyértelműen védekező. A világi szuverének önállósodási törekvése területi elven alapult, és az adott területen totális volt, elkerülhetetlenül szükségessé tette, hogy az egyház az *egész világon* jogelméleti argumentációval is alátámasztott módon *egységes jogrendként fogalmazza meg magát*. A szisztematikus közjogi argumentáció által vált lehetővé, hogy egy ilyen nagy kiterjedésű (az egész lakott Föld) entitás esetében *pontosabban értelmezhessek a kintet és bentet*, vagyis az egyház határát. Ezáltal ennek a munkának az egyház külügyi tevékenysége hatékonyságára nézve közvetlen hatása volt.

A kánoni vertikum konzisztens közjog módjára való megfogalmazása egyik hozadéka, hogy a Pápai Állam és az egyház szakrális jogrendje közötti – egyébként azelőtt is világos – különbség jobban tudatosul. A római Kúria ügymenetében ugyanis a Pápai

⁶⁵¹ Elméleti, jogfilozófiai szinten ez számukra nem merült fel. Egyszerűen csak a területi hatalmasságok szuverenitásért vívott harcáról, ill. annak kifejeződéséről gondolkodtak, és ezt jogtechnikai eszközökkel vívták. Sőt, van rá példa – a kérdés történetének korábbi fázisából –, hogy a szuverenitása elismertetésére törekvő uralkodó kifejezetten kimondja, hogy érvényesnek tekinti a Szentszéktől eredő szakrális jogrendet, és nem vonja kétségbe annak az ország területén való hatályát, noha a tettei nem ebbe az irányba mutatnak. Zsigmond a bíborosi kollégiumnak írt, magát igazoló levélben kifejti, hogy a *placetum* bevezetésével nem gondol szakadásra (mint VIII. Henrik), csak a "magyar király egyházi felségjogainak" akar érvényt szerezni. Ld. SZÁNTÓ K., *A katolikus egyház története, I.*, Budapest, 1987, 525. A helyzetet némileg bonyolítja, hogy a magyar királyoknak éppenséggel tényleg volt apostoli címük (még szent István kapta a Szentszéktől), ami a magyar királyoknak a magyarországi egyházrész életébe való, a szokásosnál nagyobb beleszólásra szóló jogosítványokat adott. Ezt szerette volna Zsigmond még tágítani.

⁶⁵² Politikai módon persze a világi hatalom is tudta tematizálni, ti. az aszimmetrikus igények politikai küzdelme módján, amit tudnia kellett értelmezni, hogy vívni tudja.

⁶⁵³ Láttuk, hogy erről az egyháznak már az első századokban van kialakított álláspontja, amit kinyilatkoztatott alapon alakított ki. (Ne forduljatok a pogányok bíróságaihoz, hanem magatok ítélkezzetek saját ügyeitekben (1 Kor 6, 1-6), stb.) Tehát már Gelasiusnak, az V. század végén, volt mire alapoznia.

⁶⁵⁴ Ez nem csak XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű első szociális enciklikájával kezdődik (ahogy gondolni szokták), hanem van már szent Ágostonnak és Aquinói szent Tamásnak is – hogy tovább ne keressek – az ember profán szférájáról mondanivalója. Az egyház társadalmi tanításáról még lesz szó.

⁶⁵⁵ Ez csak egy feltevés, meg lehetne vizsgálni.

Állam mint világi, állami entitás és a világegyház mint szakrális entitás és szakrális jogrend illetékességi körébe tartozó ügyek jogelméleti szinten nem voltak mindig tisztán elválasztva. Az ottani tisztviselők ugyan tisztában voltak vele, hogy az egyes ügyek – az európai *ius commune* idejében szokásoshoz hasonlóan – tárgyuk szerint tartoznak ide vagy oda⁶⁵⁶, de a közös ügymenet – így ugyan biztosan olcsóbb volt – nem járult hozzá a tisztán látáshoz. Az egyházi jogrend határainak tisztázódása ahhoz is vezetett, hogy a Kúriában az addig előforduló vegyes illetékességű hivatalokat is szétválasztják.

2) Nézetem szerint a szuverenitás-elv alkalmazása gyakorlatilag automatizmusként hozza magával⁶⁵⁷, hogy az adott entitás kidolgozza jogi technikával argumentált struktúráját is, vagyis konzisztens közjogot hoz létre. Ezzel a kezdetben pusztán *a monarcha szuverén döntési jogáról* szóló elmélet "lefolyik", és így válik szisztematikus közjoggá⁶⁵⁸, vagyis a társadalom struktúrájáról folyó jogi technikájú diskurzussá. Így a jogrendek elválasztása a szuverenitás tan előtt csak úgy tematizálódik, hogy mi a pápa ill. az uralkodó *döntési jogkörének határa*. Ekkor persze már mindenki "érzi", hogy az alatta lévő két szféra hogyan viszonyul egymáshoz, de ezek határa ill. az erről szóló elméleti traktátus még nincs explicite kidolgozva.

A világi elmélet története is úgy kezdődik, hogy *kezdetben nem államelmélet van, hanem az uralkodó hatalmáról szóló elmélet* (ill. kezdetben az államelmélet az uralkodó hatalmáról szól, ld. Machiavelli). Az "uralkodó alatti szféra" konzisztenciájáról, a nemzetről szóló filozófiai és jogi traktátus később alakul ki (Jean Bodin). Az egyházban is először a központi kormányzatot erősítik meg (az egyházkormányzat konstantini

⁶⁵⁶ Sokan úgy gondolhatnák, hogy ha valamikor, hát a középkorban, az európai *ius commune* idejében biztosan teljesen "összenőtt" a Pápai Állam és a világegyház szervezete. De tudunk róla, hogy még a *ius commune* idejében is *megvolt* a Kúriában is a szakrális és a profán jog kettőssége: a pápa, mint lokális fejedelem *adott lokális világi jogot* is a Pápai Állam számára. Az avignoni fogság idején Egidio d'Albornoz bíboros (a pápa Avignonból a Pápai Államba küldött legátusa) hirdetett ki egy lokális törvényt (*Constitutiones Aegidianae*). (Némi terminológiai konfúzióval Szántó Konrád is hozza. Vö. SZÁNTÓ, 492.) Ezt később Rodolfo Pio of Carpi bíboros kiegészítette, és e kiegészítést III. Pál 1544-ben ki is hirdette. Ez utóbbi azért is érdekes, mert ezek szerint a pápa akkor is adott lokális világi jogot a Pápai Államnak, amikor "otthon volt" Rómában, vagyis nem csak az avignoni fogság idején, amikor ezt a Pápai Államra vonatkozó világi szuverenitás igénye megerősítésként is lehetne értelmezni. Vagyis maga a pápa is külön kezelte a kánoni *ius communét* – ami nyilván a Pápai Államban is hatályos volt, ahogy az egész világon – és világi fejedelemként külön gondoskodott helyi *ius propriumról* is (ahogy az akkoriban "illet"). Ez azt támasztja alá, hogy *a Pápai Állam soha nem volt – jogilag sem, és még a kusza ius commune idejében sem – egyetlen jogi korporáció a világegyházzal*. Noha voltak olyan közös hivatalok, melyekben közösen vitték a két jogrend ügyeit, de láttuk, hogy azokat tárgyuk alapján, ránézésre meg tudták különböztetni egymástól. Ez a *ius communé*ben hozzá tartozott a jogi szakmai tudáshoz. Vö. az adatok tekintetében: COLLIVA, P., *Il cardinale Albornoz, lo Stato della Chiesa, le "Constituzioni Aegidianae"* (1353-1357), Bologna, 1977. A Pápai Állam lokális világi jogának jogfejlődése kivette részét a császári *ius communétól* való önállósodásból is: ismerjük a már említett – és kereskedelmi jog módjára elindult – *mos italicus* egyik élvonalbeli jogását, Prospero Farinacciót (1554-1618), aki Rómában dolgozott. (Vö. BELLOMO, 222.) Vagyis a Pápai Állam *ius propriumának* van saját, a *ius commune canonicumtól független* fejlődése.

⁶⁵⁷ Ezt jogelméleti síkon biztosan hosszan lehetne / kellene fejtegetni. Én itt egyszerűen mint egy evidenciát hozom föl. Szerintem ugyanis belátható, hogy ha egy entitás a szuverenitás állításával "földről" deklarálta, hogy nemzetközi aktorként akar fellépni, akkor előbb utóbb – a mindennapi gyakorlat, ill. a jogi gyakorlat – ezt a kint és a bent határának jogi megfogalmazásával is megerősítse. Az alkotmányjog *ennyiben* a szuverenitás tan következménye. Persze az alkotmányjog további kidolgozódása – világi szuverének esetében – a jogalanyok jogainak kiteljesedése logikája alapján megy tovább.

⁶⁵⁸ Tulajdonképpen lehetne alkotmányjognak is nevezni, de ezt a kifejezést az egyházjogban csak a II. vatikáni zsinat utáni kezdik használni. Azonban ez a *ius publicum canonicum ugyanúgy működött*, mint akkor vagy ma az alkotmányjogok, *az volt a célja*, tehát *alkotmányjog módjára kell értelmezni*.

fejlesztése /IV. század/, az I. Gergely /VI. század/ és VII. Gergely /XI. század/ féle reformok, trienti reform /XVI. század/), és *csak utána jön* a recipiált jellegű és institucionalista gondolkodású szisztematikus közjog (trienti reform /XVI. század/). Az egyház esetében azonban ezt a sorrendet nem csak a külvilág ilyen sorrendben történő fejlődése és így a kihívások ilyen sorrendje diktálja⁶⁵⁹, hanem az ekkleziológiai adottságok is erősítik.

Végülis tehát, amikor a trienti zsinat után elindul a szuverenitás eszme adaptációja, az szerintem egyenesen vezet a szisztematikus egyházi közjogi tematizáció megjelenéséhez. Vagyis ahogy a politikai döntéselméletben szokták mondani, az alapvető döntés a szuverenitás tan adaptációja, a többi következmény, végrehajtás, következetes végigvitel.

Az adaptáció technikája

A szuverenitás tan alkalmazását az 'külső anyagon keletkezett struktúrák adaptációja' elve módjára értelmezem. Azonban maguk az egyházi közjogi elméletek soha *nem fejtik ki*, nem mutatják be, hogy ezek a struktúrák *ezzel az alkalmazási technikával kerülnek be* az egyházi életbe, hanem egyszerűen természetesnek veszik, hogy használják őket. Ez történetileg érthető is, hiszen a szuverenitás eszmét jóformán kialakulásakor elkezdi az egyházra is alkalmazni, az egyházi szuverenitás tan alig van a világi után. Vagyis az egyház nem "kér engedélyt" a szuverenitás tan adaptációjára, hanem együtt alakítja azt, mint közös európai szellemi terméket. Azért lehet azt állítani, hogy adaptáció, mert magából a teológiai anyagból egyáltalán nem következik semmi efféle, tehát kívül keletkezettnek kell lennie. Sőt, a szisztematikus egyházi közjog az egyházat – ma legalábbis így érezhetjük – igen államiasnak (statualismo) mutatja⁶⁶⁰. Az egyházi közjog nem következik a szakrális anyagból, nem abból nő ki szervesen, abból nem vezethető le, hanem annak védekező célú átstrukturálása.

Maguk a szerzők viszont nem adaptáció módjára mutatják be munkájukat, hanem egyszerűen úgy exponálják az egyházat, mint ami természetéből adódóan ugyanolyan kvalitásokkal rendelkező társaság, mint az állam. Ez a természetjogi érvelési mód a társaságok céljából, és céljuk elérésére rendelkezésükre álló eszközökből érvel (societas sunt ut fines). Úgy mutatják be az egyházat, mint a *szakrális anyagból közvetlenül következő* – evidens – *módon szuverént*⁶⁶¹. Sem a XVI. század előtt, sem a XIX. század után nem tartották az egyház közjogi interpretációját a szakrális anyagból szükségszerűen következőnek. Éppen *erre az állítási módra* mondom azt, hogy *az egyház posztulálja saját szuverenitását*, és nem bizonyítja⁶⁶².

⁶⁵⁹ Itt tehát a dolgozat mondanivalójának fő sodrásával ellentétes, belülről jövő determinációt is ki kell mondani.

⁶⁶⁰ SARACENI, G., „*Ius publicum ecclesiasticum externum*” e prospettive conciliari in *La Chiesa dopo il concilio. I*, Milano, 1972, 326.

⁶⁶¹ Itt tehát megint találtunk egy, a posztuláció technikájával kapcsolatos jellemzőt, amivel kiegészíthetjük a *Teoretikus reflexió: a szuverenitás posztulálása* c. fejezet exkurzusában (A posztuláció technikája) mondottakat (180. oldal).

⁶⁶² Noha azt, hogy a kinyilatkoztatott anyag strukturálható így, azt részletesen bizonyítják. Pl. TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, (XVII. ed.) Romae, 1898, 30-43.

Ahogy az egyháztörténelemben korábban is előfordult, egy-egy intézmény, személy vagy teoretikus számára a strukturáló elv hangsúlyosabbá válhat, mint a strukturált anyag, így – e kor jogászai különösen is – egyoldalúan a jogi karaktert emelték ki az egyházban, és háttérbe szorult az emberi közösség és a szakrális jelleg. Az egyháznak ez a jogias szemlélete a XVII.-XIX. században volt igen erős, ahogy a világi államtan is az erős állam modelljét (vesztfáliei állam) tartotta a biztonság garanciájának. Ez a párhuzam sem véletlen. Azt mutatja, hogy az egyház konstitucionális fejlődése az egyes korok technikáit természetes módon adaptálva fejlődik. Az egyházzal mint intézménnyel szülő írások (Cavagnis⁶⁶³, Cappello⁶⁶⁴, Coronata⁶⁶⁵, Ottaviani⁶⁶⁶) egészen a II. vatikáni zsinatig ilyen szemlélettel íródtak.

Az egyházi szisztematikus közjogi gondolkodás mint olyan kialakításának – nézetem szerint – legnagyobb, hosszú távon is tartós hozadéka, hogy az egyház ekkleziológiai struktúráját mint *konzisztens jogrendet fogalmazza meg*⁶⁶⁷.

Konkordatárius jog

1) Amikor az egyház jogrendje határát (közjoga felépítésével) a maga részéről tisztázta – vagyis az ember szakrális és profán szférájának *elválasztását immár jogilag is argumentálta* – lehetővé vált, hogy az egyház és az államok között szokásos nemzetközi szerződések természetéről az egyháznak világosabb álláspontja alakuljon ki, mely jogilag konzisztens és vitaképes. A *ius concordatarium* az egyházi közjog állandó része lett⁶⁶⁸. Elméletileg úgy vezették le a konkordátumok intézményét ill. annak szükségességét, hogy mivel az embernek a szakrális és profán szféráját két jogrend képes rendezni, márpedig az ember egy, így az ember nagyobb java érdekében szükséges, hogy e két jogrend között harmonikus viszony legyen. Mivel pedig e kettő önmagában megálló, jogilag teljes szisztéma, ezért a köztük létesíthető / létesítendő kapcsolat az egyház és az államok közötti közjogi szerződések formájában kell, hogy megvalósuljon. Ebben a teóriában világos szerepe van a potestas indirecta elvének, ill. a két jogrend természetes elválasztása / elválása (dualizmus) és az *aszimmetrikus túligények* középkori gyakorlata továbbélésének. Ez az aszimmetria a *konkordátumokban szimmetriává áll helyre*, mégpedig azon mechanizmus által, hogy abban az egyház és az állam – mint egyenrangú szuverének – *kölcsönösen* és kiegyensúlyozottan vindikálnak ill. juttatnak *privilegiumokat* a másik szférájában.

⁶⁶³ CAVAGNIS, *Della natura di società giuridica e pubblica competente alla Chiesa*, Roma, 1897.; CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, 1906.

⁶⁶⁴ CAPPELLO, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, 1906.

⁶⁶⁵ CORONATA, *Ius publicum ecclesiasticum*, Taurini, 1948.

⁶⁶⁶ OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publici ecclesiastici I.*, Typ. Pol. Vat. 1958.

⁶⁶⁷ Az erről szóló elmélet kidolgozásából magyarok is kivették a részüket. Ld. ROSKOVÁNYI ÁGOSTON nyitrai püspök, *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab impero civilis*, 13 kötet, 1860-as évek. Hozza: SZÁNTÓ, *A katolikus egyház története, II.*, 408.

⁶⁶⁸ Ld. későbbi, de ilyen tematizációban írt műből: *Principia iuridica relationum conventionalium* in OTTAVIANI, A., *Istitutiones*, 270. skk.

A hosszú elméleti fejlődés vargabetűiben valójában egyszerű folyamat húzódik meg: a középkorban politikai-katonai módon vívott küzdelem itt politikai-jogi küzdelemmé alakult. Formálisan jogivá vált, valójában hatalmi-politikai maradt. Ez a gondolatmenet, ha tisztán a jog(elmélet) területén vizsgáljuk, nem volna föltárható. Viszont maga a jogi küzdelem is egyszerűbben magyarázhatóvá válik, ha a jog területén keletkezett anyagot a nemzetközi kapcsolatok tudomány 'politikai erőcsoportosulások közötti küzdelem' szemléletével gondolkodva magyarázzuk, ahol a jogi érvelés csak a küzdelem csillapítására alkalmas eszközként szolgál.

2) Az ez előtti konkordátumok szinte kizárólag a püspöki székek betöltéséről szóltak. Ez – nézetem szerint – abból adódott, hogy e szerződéseket mint politikai kompromisszumokat közelítették meg. Ez pedig nem jogi, hanem külügyi, külpolitikai módon való megközelítés. A politikai megközelítésnek az a gondolkodásmódja, hogy a döntéshozók hatalmát azok döntési szabadsága határozza meg, amiről az erőviszonyok alapján megállapodnak és azt írásban rögzítik. A társadalom alsóbb szféráival nem is törődnek, a politikai megközelítés számára az első emberek hatalmának terjedelme a lényeg. Ez pedig az egyház és egy adott állam tekintetében a helyi püspökök kinevezéséről szóló vitában dől el⁶⁶⁹.

Amikor létrejött az erről való jogi megközelítésű gondolkodásmód, a konkordátumok szerkezete is összetettebbé vált. A püspökök kinevezéséről szóló részek legtöbbször megmaradtak⁶⁷⁰, de a szerződések több más témára, oktatás, vagyoni kérdések, adómentesség, klerikusokkal való bánásmód az állami igazságszolgáltatási rend részéről, stb. is kiterjedt. Ennek szerintem az az oka, hogy a konkordatárius jog tisztázódásával, az egyházi és az illető állami *jogrend teljes vertikumában értelmezhetővé vált az elválasztó vonal* (aminek holléte természetesen továbbra is politikai vita tárgyát képezhette), és így *a két jogi vertikum egy-egy eleme közötti kollíziókat is* lehetett értelmezni, ill. meg lehetett róluk állapodni. Vagyis kialakult a *kánoni jogrend és az állami jogrendek* közötti problematikus kérdések *kollíziós jogi szemlélete*.

3) A konkordatárius jog *a nemzetközi közjogon belül* a nemzetközi szerződésekről szóló jog része, attól sem jogi technikájában, sem jogfilozófiájában nem tér el. Egyedül a szerződések *tárgya* ami megkülönbözteti, ez az egyetlen szerződés fajta, ami szakrális és világi jog között létesít kollíziós jogot⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Itt nem egyszerűen két változat van, ti. hogy a Szentszéke vagy a helyi világi uralkodóé a kinevezési jog, hanem rengeteg változat is kialakult. Pl. az egyik fél öt fős listát ad át a másiknak, és a másik ezek közül választhat, máshol az egyik javasol, a másik jóváhagyja vagy újat kér, megint máshol a székeskáptalan (az adott egyházmegye püspök utáni rangú papjainak tanácsa) választja, és a Szentszék elfogadja, stb.. Igazán tiszta Szentszék általi vagy helyi világi uralkodó általi kinevezési rend alig volt, mindenhol valamilyen, az egyház és a helyi politikai történelem által kialakított helyi jog volt rá. Nézetem szerint ennek, a megszünt jogi hagyománynak az utóhatása – jóllehet az elválasztási törvényekkel az államok már száz évnél régebben mindenhol lemondtak a püspökök kinevezésébe való beleszólásról –, hogy az állami egyházjogok (ius publicum ecclesiasticum) nehezen harmonizálhatók egymással (pl. az EU-ban).

⁶⁷⁰ Ez csak az elválasztási törvények után válik okafogyottá.

⁶⁷¹ Így aztán a Pápai Állam ill. a Vatikán Városállam államokkal kötött szerződése nem konkordatárius természetűek. Pl. *Convenzione monetaria tra lo Stato della Città del Vaticano e la Repubblica Italiana*, 1991. XII. 3. in AAS (1994) 648-650, ill. *Convenzione monetaria tra lo Stato della Città del Vaticano e per esso la Santa Sede e la Repubblica Italiana, per conto della Comunità Europea*, 2000. XII. 29. in AAS (2001) 750-756.

A szuverenitás elméleti részben úgy tekintettem, hogy a nemzetközi jogalanyiség a szuverenitással ipso facto adódik, mert a szuverenitás és a nemzetközi jogalanyiség, mint strukturáló formák már eleve a külső anyagon, az adaptálás előtt fogalmilag összetartoztak. A nemzetközi jog pedig – ugyanúgy, ahogy a szuverenitás elmélet – pusztán struktúra, aminek az anyagra nézve – azon túl, hogy azt strukturálja – nincs hatása. Másképpen fogalmazva, a nemzetközi jognak önmagában nincs politikai, világnézeti, stb. valőrje⁶⁷². Az egyház így viszonyul a nemzetközi joghoz⁶⁷³ is, ahogy más strukturáló szisztémákhoz is.

Az elválasztási törvények hatása az egyházjog fejlődésére

A XIX. századi elválasztási hullám nyomán kialakuló jogi helyzet az egyház számára végülis jobb volt a korábnál, amit az abszolutista uralkodókkal való nyílt versengés jellemez⁶⁷⁴. A felépített egyházi közjogi szisztéma teljesen érvényesülhetett, sőt gyakorlatilag a világi jogok maguk szüntették meg azt a fenyegetést, ami elleni védekezésül a szisztematikus egyházi közjog létrejött. Így, kihívás nélkül nem csoda, hogy az egyházi közjogi traktátus Tarquinitól Ottavianiig (a XIX. század közepétől a XX. század közepéig) ugyan kb. 140 oldalasról több, mint 450 oldalra bővült – ill. finomodott –, két kötetes lett, de alapvető szerkezete, mondanivalója, az egyházzal való képe, az egyház és a világi jogrendek viszonyáról való mondanivalója, stb. 98 %-ban változatlan maradt.

Az elválasztás is centralizálta az egyházat – és mindenekelőtt az egyházjogot –, mert nem kellett a területenként változó helyi jogokkal való kapcsolat diverzifikáló hatásával számolni. A helyi egyházi jog (*ius locale canonicum*), ami a történelem folyamán a helyi világi hatalommal kialakított kompromisszumos jog volt⁶⁷⁵, az egyetemes jogot kivételek özönével gyengítette. Ennek jelentősége erősen csökkent, az egyetemes jog alól már csak igen ritkán és nem jelentős kérdésekben (pl. sok évszázados helyi liturgikus hagyomány gyakorlásának joga) maradtak kivételek. Ezzel az elválasztási hullám egyrészt hozzájárult az egyházjog kodifikálhatóságához, másrészt – a centrifugális erők minimálisra csökkenésével – önmagában is erős további centralizáló hatása volt. A helyi jogok létezése

⁶⁷² Érdekes, ezzel ellentétes véleményen van Nagy Károly: "[A konkordátumok] tartalmuknál fogva egyházi kérdéseket, azaz a katolikus egyház államon belüli helyzetének kérdéseit rendezik és tulajdonképpen nem minősülnek igazi nemzetközi szerződéseknek." in NAGY K, *Nemzetközi jog*, Püski, 1999, 347. A szerző két explicit műveletet végez: 1) mivel a konkordátumok *egyházi kérdéseket* rendeznek, 2) *ezért* államon belüli kérdéseket rendeznek. E kettő mögött azonban van két implicite tételezett kiinduló állítás is: 1) a nemzetközi jog (vagy a nemzetközi jogász, ti. a szerző) *érzékel*i, hogy a konkordátumok egyházi kérdéseket rendeznek (vagyis nem tartja a nemzetközi jogot pusztán struktúrának), 2) a katolikus egyház kérdései *államon belüli* kérdések (vagyis nem tekinti az egyházjogot szuverén jogrendnek). Ha ezeket a kiinduló állításokat igaznak tételezzük, akkor – ezzel egyet lehet érteni – valóban nem nemzetközi szerződések. Erre a szemléletre egyébként máshol nem találtam példát, a konkordatárius szerződéseket *minden más szerző egyértelműen nemzetközi szerződéseknek* tekinti. Ez – nézetem szerint – azt jelenti, hogy ezeket a kiinduló tételeket senki sem osztja (tekintve, hogy ezek kellene ahhoz, hogy erre az eredményre jussunk). Anzilotti pl. *expressis verbis* ellene van (ld. az idézetet a 18. lábjegyzetben).

⁶⁷³ Így látja ezt Barberini is: „A nemzetközi jog sem keresztény – jóllehet a keresztény tanítás kivette részét annak kifejlődésében – sem katolikus. Abban az értelemben nevezhető katolikusnak, hogy univerzális jogi rendszer.” BARBERINI, G., *Le Saint-Siège et la notion de puissance en droit international*, in *L'année canonique*, 2000, 40.

⁶⁷⁴ Ezt a XX. század közepe felé Zeiger már jól látta. ZEIGER, 128-129.

⁶⁷⁵ Persze a *ius locale canonicum*-ok soha nem érintettek teológiailag fontos témákat.

mellett a kodifikáció lehetetlen lett volna, kodifikáció nélkül viszont az egyház közjogi egységessége az európai kodifikációs hullám után megkérdőjelezhető lett volna.

Láttuk, hogy a világi szuverének jogrendjei korábban "nem tudták" a szakrális - profán dichotómiát, mert tisztán területi alapon gondolkodtak⁶⁷⁶. Mielőtt a XIX. században a világi jogrendekben megalkották az elválasztási törvényeket, el kellett erről gondolkodniuk. Nem volt könnyű a kérdés, mert egyrészt arra az elvre kellett az elválasztást alapozniuk, hogy az állam nem ért a szakrális kérdésekhez, másrészt úgy nem lehet vonalat húzni, hogy "csak az egyik oldalról látom a vonal helyét". Ez a szigor – úgy tűnik – idővel enyhült, amikor megalkották az egyházakról szóló törvényeket (ius publicum ecclesiasticum). Ezek szigorú értelemben nem szólnak bele szakrális kérdésekbe⁶⁷⁷, csak a vallási közösségek gazdálkodási, nyilvántartási, stb. szempontjait szabályozzák – ami az egyház szerint is jogosan az ő illetékességükbe tartozik – de tagadhatatlan, hogy az ilyen szabályozás szemlélete, a bennük ható implicit preferenciák, stb. tükrözik egy vallásról való, országonként különböző, összehasonlítható gondolkodásmódot. Az egyes világi szuverének állami egyházjogai éppen ez által, a jogon kívüli reflexió által tudnak gondolkodni a határ hollétéről.

Az egyháznak – korábban láttuk – mindig is volt az ember életének totalitásáról szóló tanítása, s így a világi szféráról is⁶⁷⁸, amit a XIX. század közepe óta a szociális enciklikákban fejt ki. Úgy értelmezhetjük tehát, hogy egyház és állam egyrészt szoros értelemben – ill. jogi értelemben – valóban nem szólnak bele egymás szférájába, másrészt viszont van egymásról gondolkodásmódjuk, amit mindkettő kifejez a maga módján. Külön tanulmány tárgya lehetne az, hogy ebben a fennmaradó zónában, hogyan érvényesül az aszimmetrikus igények párbajának régi játékszabálya⁶⁷⁹.

Az első kodifikáció

Az egyházjogászok a kodifikáció során bizonyos fogásokat átvettek a világi jogtudományból⁶⁸⁰, mint pl. a kodifikáció formai elveit, a szerkesztési elveket. Ezen kívül

⁶⁷⁶ Persze az uralkodó, miután úgy nevelték, tudta, hogy nem "illik" szakrális kérdésekbe beleszólnia, de maga a világi jog ezt nem tudta reflektálni.

⁶⁷⁷ Úgy ragadták meg a kérdést, hogy azt fogalmazták meg, hogy mi nem tartozik az illetékességük alá – és ilyen módon ezek az állam önkorlátozó magatartásának korai példái –. Ez jogilag így korrekt is, vagy legalábbis a lehető legkorrektebb, mégis minden országban van a szabályozásnak egy bizonyos szemlélete, ami szoros értelemben nem jogi kategória.

⁶⁷⁸ "De mindig és mindenütt legyen meg a joga, hogy igazi szabadságban hirdethesse a hitet, előadhassa szociális tanítását, akadálytalanul teljesíthesse hivatását az emberek között, és hogy erkölcsi szempontból ítéletet mondhasson a politikai rendre vonatkozó dolgokról is, amennyiben így követelik az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdvössége; használhassa közben mindazokat az eszközöket – de csakis azokat – amelyek a különféle korokhoz és körülményekhez mérten összhangban vannak az evangéliummal és mindenki javával." CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, *Gaudium et spes*, in AAS 58 (1966) 1025-1115, 74. pont: A politikai közösség természetűje és célja.

⁶⁷⁹ Egyházi iskolák szerződésen alapuló finanszírozásának állami teljesítése, társadalmi tanítás kifejtésének explicit vagy burkoltabb formában való elmondása választási kampány időszakban) stb., ezek mind ebbe, az aszimmetrikus igények párbaja kategóriába tartoznak, de nem jogi természetűek. Márpedig az elválasztás csak a jog szférájában ment végbe.

⁶⁸⁰ Pl. a francia kodifikáció technikáját. Vö. ERDŐ, 218.

csökkentették a jogi formalitás korábbi nagyobb jelentőségét, az egyetemes egyházjog nagyobb alkalmazkodó képességét és alkalmazhatóságát tűzték célul⁶⁸¹.

Ahhoz, hogy ezt jobban megértsük – nézetem szerint – legalább *a ius communéig kell visszamenni*, és annak a gondolkodásmódnak a háttere előtt kell szemlélnünk. A *ius commune* idején az egyes jogalkalmazó (bíró, védő) adott kázusban, miközben fölhasználta a lokális jogot, mint pozitív jogot, azt mindig *a két ius communéból kölcsönzött, átvett* logikai, jogi *érvelésmóddal közelítette meg*, és így állította össze érvelését. A jogi terminológiát is a közjogok (*ius commune*) nyújtották egységesen, az egész világon. Vagyis a lokális jogok, mint pozitív jogok különböztek, azonban a jogtudomány mint formai elem internacionális volt⁶⁸². Amikor a szuverenitás posztulációkkal párhuzamosan létrejöttek a szuverén jogrendek, azok igyekeztek a két egyetemes közjog pozitív joganyagát nem beengedni, viszont azok elveit nem csak hogy beengedték, hanem saját jogrendjeiket éppen a római jogra hivatkozva fejlesztették ki. Ez a kettősség eredményezi azt, hogy a mai kontinentális jogok formai elv szerint szinte egyöntetűek, miközben pozitív értelemben egymással inkompatibilisek.

Míg a világi jog szférájában a császári közjogot a szuverén jogok előretörése fokozatosan teljesen elsorvasztotta⁶⁸³, az egyházjog szféráját csak fenyegették az abszolutista "potestas in sacribus" igényekkel. Miután az elválasztási törvényekkel visszavonták ezen igényüket, az egyetemes egyházi közjog szférája a Római Birodalom bukása óta felépült eredetileg elgondolt – pontosabban a történelem folyamán kialakult – rendszerében, immár intakt módon működhetett. A egyház az egyházjog ezen állapotában döntött a kodifikáció mellett. Valójában nem kellett mást tenni, mint a két egyetemes jog *egyházi közjogát*, mint felettes / egyetemes jogot az alsóbb / partikuláris *szuverén jogok* új keletű *önreflexiója szerint értelmezni*. Valójában még ennyit se kellett változtatni. Adva volt ugyanis egyrészt az egyetemes egyház szuverenitásának állítása, másrészt egy immár nem támadott, érintetlen, működőképes – és működő – nemzetközi egyházi jogrend. Csak a *ius commune* nevet / jelzőt kellett megváltoztatni: *ez a jogrend szuverén jogrend*⁶⁸⁴. Miután az egyházjognak már nem kellett a helyi világi jogokkal való kompatibilitásról gondolkodni – hiszen nem *ius commune* módjára, hanem szuverén módon, vagyis kemény határokkal működött –, mások megkérdése nélkül (ahogy szuveréneknél szokás) *egységesíthető volt*. Így meg lehetett tenni az akkor időszerű lépést: kodifikálni lehetett.

⁶⁸¹ ZEIGER, 127.

⁶⁸² A helyzetet kicsit komplikálja, hogy a két közjog nem csak elmélet volt, hanem valódi jog, vagyis pozitív rendelkezésekből állt, ami az egész világon és közvetlenül hatályos volt. Vagyis nem csak a *ius proprium*, hanem a tárgya szerint hatályos *ius commune* is minden kázusra adott pozitív jogot, amiket a *speciales derogat generalium* (az általánosat a különös lerontja) alapján össze kellett hangolni. A jogalkalmazó ezt a működő (pozitív és elvi mintát is adó) közjogot használta fel az adott kázusban, mint forma adó elemet.

⁶⁸³ Pontosabban a maradék területre, vagyis a német fejedelemségek területére szorította vissza.

⁶⁸⁴ Ez a hatásmechanizmus némileg hasonlít a német szuverén jogrend kialakulásához. Ott a német területre visszaszoruló, de ott tovább működő császári jog és a fejedelemségek jogainak bizonyos összehangolásából (vö. az *usus modernus pandectarum* több generációja) – de mindenesetre nem a fejedelmi jogok császárral szembeni "győzelmével" – keletkezett az egységes német jogrend. Amíg tehát Franciaországban a *ius proprium* győzött a császári *ius commune* fölött, német területen a kettőt össze - *szekeszítették*, az egyházban a *ius commune canonicumot* egyszerűen *elnevezték szuverén jogrendnek*, és az esetleges kényszerűen kialakult lokalizmusokat egyszerűen megszüntették vagy szentszéki *koncesszióként* élhettek tovább.

A kodifikáció formai elveit tekintve elmondhatjuk, hogy fontos volt, hogy korábban az egyházjog aktív része volt a *ius communénak*, s így az analógia módszerével való operálás mindennapjainak. Így a kodifikátorok bevett gyakorlatként úgy gondolkodtak⁶⁸⁵, hogy a világi jogrendekben talált *formai elemekből szabadon szemezgettek*. Megtehették, hiszen a világi jogrendek (is) fennen hangoztatták, hogy kodifikációjuk során a római jogot tekintették mintának. A kánonjogi kódex így egyszerre tehetett eleget *egyrészt* azon egyházi gondolkodásmódnak, hogy – ahogy a római jog eredeti, konstantini kori recepciójánál kialakult – a struktúrát, a formai elemet szabadon át lehet venni külső rendszerekről, az anyag pedig teológiaiilag meghatározott, *másrészt* meg tudott felelni az akkor adott jogi gondolkodásmódnak, joggyakorlatnak⁶⁸⁶, *harmadrészt* a korszerűség és a kompatibilitás igényének is. Ez utóbbi fontos kíváncsi is volt a századfordulón, hiszen az egyházkormányzat nemzetközi tevékenysége a Pápai Állam vége után felélénkült, és nemzetközi szerződésekben akarta helyzetét megerősíteni ill. az immár zavartalan szuverén jogrendjében rejlő nagyobb nemzetközi szerződésképeséget felhasználni. Az 1917-es kódex⁶⁸⁷ korának korszerű törvénykönyve volt, ami a többi szuverén jogrend jogtechnikájával való összehasonlításban megállta a helyét.

A kodifikáció a jogi anyag tekintetében a kontinuitás jegyében született⁶⁸⁸. Azáltal, hogy itt nem egy lokális *ius proprium* volt az anyag, hanem a konstantini időkben indult, és azóta folyamatosan alakult *ius commune canonicumot közvetlenül kodifikálták*, így érvényesülhetett a "formában recepciós szabadság, az anyagban kontinuitás" elve⁶⁸⁹. Mivel – láttuk – a konstantini korban, a római jog recepciója idejében az egyház arra törekedett, hogy az anyagi jog az ősegyház egyházfegyelmi joganyaga maradjon, utána pedig egészen a kodifikációig egy egyetlen kurpuszként növekvő dekretális jogot találtunk, végülis a századfordulón végzett kodifikáció a *kétezer éves jogi hagyomány joganyagának korszerű formában való megfogalmazása*⁶⁹⁰. A kódex szerkezete hangsúlyozza a klasszikus római jogi formát⁶⁹¹. Ezzel arra a közös jogtörténeti és módszertani háttérre apellál, amiből közvetlenül kinőtt, ti. a *ius communéra*, ami a kontinentális jog közös múltja, és ami – a francia jogi radikalizmus után – a német történeti iskola nyomán újra fontossá lett. Erre a közös alapra az egyházjognak szüksége is van, hiszen egyrészt olyan jogrendet konstituál, aminek a "a felhasználói oldala" kulturális szempontból a világon a legkomplexebb (ti. az

⁶⁸⁵ Hiszen ők abban a napi joggyakorlatban éltek, hogy a dekretális jog összehasonlító - interpolációs (analógia, kiterjesztés, szűkítés, alkalmazás, stb.) módszerét alkalmazták.

⁶⁸⁶ Egy működő jogrendszer reformjánál nyilván fontos a folytonosság, az elfogadhatóság, a praktikum, a működtethetőség.

⁶⁸⁷ *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typ. Pol. Vat., 1974. Szokásos rövidítése: '17 CIC + kánon száma.

⁶⁸⁸ Ezt a '17 CIC 6. explicite ki is mondja.

⁶⁸⁹ Természetesen a Corpus Iuris Canonici hatalmas kötetét nem lehetett teljes adekvációval egy kis méretű kódexbe sűríteni – és az esetjog logikailag sem fordítható át maradéktalanul rendelkezéssjoggá –, de az elv ez volt.

⁶⁹⁰ Így a francia jog új jog, a német jog – Savigny és a pandektisták munkája nyomán – az egész történelem hosszmetzete, az egyházjog pedig ősi jog – meg persze a középkori is – franciás stílusban.

⁶⁹¹ A kódex fejezetei: *normae generales, de personis, de processibus, de rebus, de delictis et poenis*. Lancellotti és Gaius nyomán.

egész világ)⁶⁹², másrészt kifejezheti vele az egyházjog azon elvét – és gyakorlatát –, hogy az igazságosság egyetemes, és nem nemzeti ügy.

III.) A II. vatikáni zsinat és az utána kialakuló egyházjog

A zsinat hatása az egyházjogra

Az elválasztási hullám felmentette az egyházat a külvilággal folytatott addigi sok évszázados apologetikus harc alól, és így a XX. század első felétől, közepétől önmagára figyelhet. Felszínre kerülhetett a XIX. század közepe táján elkezdődött, az egyházról szóló nem – annyira – apologetikus alapállású, inkább belülről gondolkodó teológiai munka. Mivel az egyházkormányzat csak generációk alatt állt át az apologetikus egyházteológiai és jogtudományi alapállásról erre, ezért ez az új megközelítés csak a XX. század második felében vált az egyházi önreflexiónak valóban részévé és eszközévé.

A II. vatikáni zsinat (1963-1965) megalkotta az ekkleziológiai explikáció püspökökre vonatkozó, valamint az egész egyház és az egyházmegyék – másképpen – a pápa és a püspökök viszonyára vonatkozó részét⁶⁹³, amit az I. Vatikáni Zsinat (1869-1870) már nem tudott kifejteni⁶⁹⁴. Ennek egy idő után a jogban is meg kellett jelennie – hiszen az egyházjog a teológiai adottságok napi "fordítása" – s így új kodifikációra is volt szükség.

Az új kodifikáció

Az új kódex⁶⁹⁵ már nem a gaiusi felosztást követi, hanem egy az egyház teológiai adottságai, valamint saját szociológiai és jogi tapasztalata alapján adódó felosztást alakítottak ki⁶⁹⁶. Így az *általános szabályok* után a püspök hármasság teológiai feladata (munus) alapján adódó alapvető egyházi funkciók következnek: *kormányzó*, *tanító*, és a *megszentelő* tevékenység, végül három "technikai" könyv jön: *anyagi javak*, *büntetőjog*, *eljárásjog*. Azzal, hogy a kódex elkanyarodott a szigorúan vett római jogi formától, és a

⁶⁹² Úgy tűnik, hogy a lokális jogok Pietro Gasparri bíboros, a kodifikációs munkák koordinátora véleménye alapján maradtak ki mindenestül a kódexből. Ő tehát a koncentráltabb, egységesebb, "franciásabb" kódex híve volt, és nem is akart Savigny-val találkozni, aki erőteljesen szorgalmazta a népszellem (Volksgeist) kódexbe való nagyobb befogadását. CAPUTO, 55. Gasparri érvei lehettek az anyag tekintetében a teologikum, a forma tekintetében a római struktúra világos érvényesülése, jogtechnikai szempontból a kormányozhatóság, a jog érvényesíthetősége, a jogbiztonság, az egyöntetű alkalmazás elvárhatósága (ekkor már közel teljes ügymenet van Dél Amerika, Afrika déli része, és Ázsia távoli vidékei apostoli vikariátusaiban is, és a szakemberekkel való egyenletes ellátottságot, az ítélkezési egyöntetűséget, stb. biztosítani kellett), valamint az, hogy a kódex a világi jogrendek jogászai által jól érthető legyen (szerződésképességi, érthetőségi szempont, az, hogy jól lehessen hozzá kollíziós jogot illeszteni). Nem értek egyet Caputóval, aki – kimondatlanul, de körülírva – Gasparri ultramontanizmusát sejtje e mögött. Szerintem Gasparri magatartásának kormányozhatósági, a jog hatékonyságával kapcsolatos okai voltak.

⁶⁹³ Ld. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II., Constitutio de Ecclesia *Lumen gentium*, Sessio V, 1964. XI. 21., in AAS 57 (1965) 5-67., (rövidítve: LG), valamint CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II., *Nota explicativa praevia*, in AAS id. vol. 72-75.

⁶⁹⁴ Ez fejtette ki a pápa helyét és feladatát az egyházban. (Ld. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM I., Constitutio de Ecclesia Christi *Pastor aeternus*, Sessio IV, in ALBERIGO-IOANNAU-LEONARDI-PRODI, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg 1962, 802-816.)

⁶⁹⁵ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II. promulgatus*, Città del Vaticano, 1989., magyarul: *Az egyházi törvénykönyv*, Budapest, 1986. Szokásos rövidítése: CIC + kánon száma.

⁶⁹⁶ Normae generales, de populo Dei, de ecclesiae munere docendi, de ecclesiae munere sanctificandi, de bonis ecclesiae temporalibus, de sanctionibus in ecclesia, de processibus.

teológiai alapformákat vette alapul, jobban tükrözi az egyházjog szakrális természetét. Ezzel a zsinat alapvető irányvonalát követte. A zsinat ekkleziológiájában a korábbi időtlen filozófiai gondolkodási formák és strukturálási gyakorlat – ami éppen ezért a nagyfokú kompatibilitás képességét nyújtotta – helyett előtérbe került a történeti dimenzió, valamint *azok az egyházban-lét-élmények mint* – a jogképződés alapját jelentő – *szociológiai alap tapasztalatok*, amik még mentesek a folytonos alkalmazkodástól⁶⁹⁷. Nézetem szerint erre az adta meg a lehetőséget, hogy *megszűnt a világi szféra általi folyamatos nyomás*, amivel állandóan számolni kellett, és apologetikus ellenállást kellett tudni felmutatni. Az új kódex által bevezetett joganyag jogtechnikailag ugyanúgy a római jog alapján áll, mint a korábbi jog, ezt senki sem vitatja, a hangsúlyozottabb teologikumból adódó, külső jogrendekkel való inkompatibilitás jelensége nem tapasztalható. Ez a beosztás, mivel az egyház életéhez, működéséhez jobban idomul, azt jobban leképezi, nem csak az egyházi, hanem az állami – minisztériumi, nemzetközi tárgyalói, stb. – felhasználók számára is jobban átlátható. Az, hogy nem a gaiusi rendszerezést követi, úgy tűnik nem csökkentette a külvilág számára való érthetőséget. Valószínűleg azért, mert már ők sem közvetlenül a klasszikus római jog alapján gondolkodnak.

Állandóság és változás

Ami megmaradt

Azt látjuk, hogy az egyházjogban a Római Birodalom bukása óta benne lévő és formai elv módjára hatótényezőként működő apologetikus, védekező gondolkodásmód és az ezt segítő jogtechnika alábbhagyott. Ez nem jelenti azt, hogy a római jog mint olyan, az egyházjogból bármiképpen is hiányozna, mindössze azt, hogy a jog hol a világi jogrendekkel meglévő közös határ biztosítására, hol a kompatibilitás hangsúlyozására való használatát az egyház már nem érzi annyira kényszerítőnek. Az egyház jogias, *rendezett társaság* módjára való elgondolása a konstantini kor római jog recepciójától fogva létezik. Ez nem szűnt meg, sőt alább sem hagyott.

A polemikus, apologetikus egyházjog viszont a zsinaton nagy kritikát kapott. A zsinati atyák egy része egészében el akarta vetni az egyház ilyen, a világi jogrendekkel párhuzamosan működő / konkuráló, ill. így modellezett egyházképet. Ez az elgondolás gyakorlatilag kiküszöbölte volna az egyház institucionális - római jogi szemléletét. Ez azonban a zsinaton már nem talált támogatást, s így a jog szerepe – a teológiai szférának való határozott alárendeltséggel – megmaradt a működés fontos és hangsúlyos szabadsági fokának. A zsinatot az egyház történetben nagy cezúrának értékelő szemléletet gyorsan, a hetvenes évek elejére egy a kontinuitást hangsúlyozó látásmód lépett.

⁶⁹⁷ Ilyenek az ősegyház életéről való tapasztalatok, melyeket a biblikus és korabeli extrabiblikus iratokból ismerünk, valamint az ókeresztény kor egyházáról ismert egyház-tapasztalat, amit az egyházatyák írásaiból ismerünk.

Ennek megfelelően a *societas perfecta* tan tematizálása az egyházi jogi szakirodalomból a zsinat után igen gyorsan eltűnt⁶⁹⁸. Maga a zsinat sem használta ezt a kifejezést, viszont a szellemét igen, mégpedig a *Gaudium et spes*-ben, amit ettől a szemlélettől sokan a leginkább távolinak tartanak⁶⁹⁹. Az egyház továbbra is úgy gondolja el magát, ahogy – történelemtudományból ismert kifejezéssel élve – a teljes társadalmak⁷⁰⁰. Láttuk, hogy az egyház szisztematikus közjogi szemlélete a szuverenitás tan adaptációja – ami védekező - reagáló művelet volt – belső oldalaként jött létre. Az egyház jog apologetikus szerepe megszűnt, mert az elválasztási törvények miatt megszűnt a kívülről való megtámadottság érzése. Ennek ellenére nem szűnt meg a szuverenitás állítása mint olyan.

Ennek egyszerűen az az oka, hogy az az egyház-modell ugyan védekező működés módjára keletkezett, de anyagát a kinyilatkoztatásból merítette, és csak a formai elemet kívülről. Ez az elméleti oka annak, hogy a *societas perfecta* tan – ha nem is túlhangsúlyozva – továbbra is érvényben van. Vagyis az egyház továbbra is tarthatja, tartja ezt a formulát. Ezzel világosabbá teheti a partnerek számára, hogy mint micsoda áll párbeszédben más jogrendekkel. A teológiai reflexió az egyházat továbbra is olyanként képezi le, ami fölött – *teológiai okokból* – *semmilyen földi hatalom nem állhat*: Ennek az államok, politikusaik és jogászaik számára legvilágosabb megfogalmazása továbbra is az, hogy *szuverén*: "[...] a Katolikus Egyház *szuverénnek* vallja magát, *ugyanakkor szigorúan függetlennek* az alapítónak, Krisztusnak az akaratától és rendelkezéseitől"⁷⁰¹.

A zsinat utáni időszakban szokásban volt erősen spiritualizáló hullám, ami az egyházból minden államiságot mint elhajlást ki akart küszöbölni, néhány év alatt alábbhagyott⁷⁰². A már a dolgozat elején hivatkozott MP *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, ami a legátusok jogi alakzatát rendezte újra, a *ius publicum canonicum* szemléletének újra erősebb használatát mutatja. (noha láttuk, hogy a zsinat sem hagyott ezzel fel). Az egyházi közjogi szakirodalom is a téma higgadtabb kezelését mutatja⁷⁰³. Álláspontom szerint ennek *gyakorlati okai* is voltak, és ezek a gyakorlati okok éppen az egyház nemzetközi jelenlétével, külügyi tevékenységével kapcsolatosak. A *ius publicum canonicum* klasszikus időszakában kialakított, az államok számára nagyon jól érthető egyház-modell az egyháznak *hosszútávon is igen fontos külkapcsolati tőkéjét* jelenti. Ez az egyház-modell vezetett az állami partnerek szemében kialakított ma is szokásos egyház-képhez. Ez egy olyan állami egyház-kép, ami által biztosítható, hogy az államok úgy viszonyuljanak az

⁶⁹⁸ Az Ottaviani-féle szisztematikus közjogi könyv a zsinatig öt-tíz évente, összesen talán tíz kiadásban látott napvilágot, a zsinat kezdetétől azonban egyszer sem jelent meg.

⁶⁹⁹ *Gaudium et spes*, 76, c.: „a politikai közösség és az Egyház egymástól függetlenek és a maguk területén autonómok”. Ez a *societas perfecta* tan lényegi mondanivalója, szakkifejezések nélkül.

⁷⁰⁰ SARACENI, G., „*Ius publicum ecclesiasticum externum*” e prospettive conciliari in *La Chiesa dopo il concilio. I*, Milano, 1972, 329.

⁷⁰¹ ERDŐ P., *A magyarországi elválasztási modell alapelvei a katolikus egyház szemszögéből*, in AA. VV., *Az állam és egyház elválasztása*, Budapest, 1995, 118.

⁷⁰² SARACENI, G., „*Ius publicum ecclesiasticum externum*” e prospettive conciliari in *La Chiesa dopo il concilio. I*, Milano, 1972, 329.

⁷⁰³ FOGLIASSO, Il „*ius publicum ecclesiasticum*” e il Concilio ecumenico Vaticano II, in *Salesianum*, 1968.; LOMBARDIA, *Le droit public ecclésiastique selon Vatican II*, in *Apollinaris* 1967/I, 59-112.; SPINELLI, L., *La Chiesa e gli Stati alla luce del Vaticano II*, Modena, 1968.

egyházhoz, ami az egyház részéről elfogadható⁷⁰⁴. Ezt az egyházhoz-való-viszonyulást – ahogy a gyakorlat mutatja – az államok elfogadták, és ma is gyakorolják.

A nemzetközi kapcsolatok tudomány nézőpontjából elmondható, hogy az államok a jogrendi konzisztenciát, a szilárd és átlátható közjogi szerkezetben megfogalmazott és kifejezett „biliárdgolyóhoz való hasonlóságot” tartják *az egyház külügyi kapacitása legfontosabb összetevőjének*. Értik, hogy azért kell Rómával tárgyalniuk, mert Rómának rendes kánoni joghatósága van a területükön élő katolikus egyházrész fölött, és a Szentszék az a legalacsonyabb egyházi közigazgatási szint, ami a területükön élő egyházrész nevében velük tárgyalni tud. Ahhoz pedig, hogy ez számukra *világos legyen és ne legyen megkerülhető*, az egyházi közjognak *szigorú értelemben vett*, az állami közjogokhoz hasonló *közjognak kell maradni*. Tehát a zsinat után beindult „államtalanítási hullámot”⁷⁰⁵ újra a *külvilággal folytatandó párbeszéd kényszere* és annak valósága intette nagyobb higgadtságra. Vagyis ebben a „visszahiggadásban” megint a ’kívülről adaptált formulák’ sémáját látjuk, csak most éppen nem egy újítás, hanem egy megoldásmód megtartása esetében.

Az egyház életében tehát ma is jelen van a külvilágra való figyelés. Ahhoz, hogy az egyház önképének azon az elemeit, amik szakrális alapon állnak és nincsenek alávetve önmaga szabad értelmezésének sem, vagyis megtartásuk önmaga számára sem opcionális, képes legyen *megőrizni, a külvilággal tiszteletben tartatni, és a külvilág beleszólását ellehetetleníteni*, szükséges, hogy ezt az igényét a külvilág számára érthető módon fejezze ki. Ez az önvédelem a külvilággal folytatott párbeszédben zajlik, tehát egy szélesebb értelemben vett egyházi külügyi tevékenység horizontján. Ebbe a tevékenységbe beletartozik 1) az egyház önstrukturálási tevékenysége is (a nem szakrális tulajdonságai területén) és 2) magának a külvilággal folytatott intézményes párbeszédnek minden szabadsági foka, aminek fontos, jól elemezhető része a nemzetközi szerződések időbeli alakulása.

Ami változott

A mai egyházjog is ismeri a *lokális jog* fogalmát, ez azonban nem azt jelenti, mint a *ius commune* idejében. A lokális jog funkciója jobbra az, hogy a különböző területek kulturális különbségeit az egyház ezáltal is érzékelje és értékelje. Ezzel a jogi megoldással a monarchikus vezetés nem lesz a népek vallási önkifejezésének gátja. Az egyetemes törvényben szabályozva van, hogy a helyi törvényhozó (megyéspüspök) hogyan és milyen kérdésekben hozhat helyi rendelkezéseket (*ius particularis*, részleges jog)⁷⁰⁶, vagy hogy egy-egy területhez kötötten milyen feltételekkel beszélhetünk szokásjogról⁷⁰⁷, ill. hogy ki és milyen módon adhat felmentést egyetemes törvény alól⁷⁰⁸. Így ma az egyházjogban egyrészt nincs jogok közötti versengés, hanem valóban egységes a jogrend, másrészt érvényesül a szubszidiaritás elve (*principium subsidiaritatis*)⁷⁰⁹. Vagyis *egyrészt* az új

⁷⁰⁴ Ez az egyház-kép, amiről itt szó van, természetesen nem azonos az államok belső jogaiban kialakított egyház-képekkel, amik egymástól is erősen eltérőek. Ez az egyház-kép, amiről itt szó van, legalább nagy vonalaiban az egész világon azonos. Legalább annyiban azonos, hogy ez alapján az egyházzal való kapcsolatot a nemzetközi kapcsolatok módjára tartják és rendezik. Ez a lényeg.

⁷⁰⁵ Vö. BENELLI, G., *Validità della diplomazia pontificia*, in *Civ. Catt.*, 2 (1972) 274.

⁷⁰⁶ Ennek formája rendszerint az általános határozat (CIC 29-34.).

⁷⁰⁷ CIC 5. és CIC 23-28.

⁷⁰⁸ CIC 85-93.

⁷⁰⁹ Ahogy az 1967-es püspöki szinódus által jóváhagyott, és a kodifikáció alapelveit lefektető dokumentum előírta. Idézi: a hatályos kódex hivatalos előszava 12. bekezdés, 5. pont. in *Az egyházi törvénykönyv*, 63.

kódex a Gasparri-féle "franciás" jogot viszi tovább, *másrészt* viszont – éppen a már régebb óta "harcban nem állás" miatt – a központosítás visszalágyul, most azonban a multikulturalitásra való megnövekedett érzékenység miatt. Szépen látszik, hogy *az apologetikus feladat megszűntével* a belülről jövő igények (az egyházi társadalom, Isten népe saját igényei) szempontjai szerint fejlődhet a jog.

3.4.2. Teoretikus reflexió: a kánoni jogrend

Az egyházi alkotmányjog⁷¹⁰ kidolgozása, mint külügyi szempontból releváns tevékenység

Láttuk, hogy az egyház a minden hatalomtól való függetlenség (*raison d'église*) célul tűzésével – kb. az első évezred közepére tettük – egyszersmind azt a szemléletet is tanította, hogy az ember szakrális és profán szférája fölött az egyház és az állam egymástól elválasztott módon gyakorol felügyeletet (*gelasiusi elv*, dualizmus).

Mintegy ellentételként értékelhetjük, hogy a protestáns többségű területek nagy részén államegyházi rendszer alakult ki. Lehet hogy a katolikus szuverének is szerették volna az egyházat a felvilágosodás szellemében még hatékonyabban felhasználni, vagyis annyira "beállamosítani", mint a protestáns fejedelmek, de ezeken a területeken államegyházi rendszer el se volt képzelhető, *mert volt raison d'église*, ami az egyházi külpolitika elé folyamatosan azt a feladatot állította, hogy ennek a tendenciának álljon ellen. A szuverenitás elmélet adaptálását mint *külpolitikai tevékenységet* is a *raison d'église* által állított imperatívusz végrehajtásaként értékelhetjük. Eszerint az egyház a szuverenitás modell alkalmazásával az azelőtt is meglévő *külügyi aktor voltát* tette a világi külügyi aktorok számára megközelíthetőbbé, érthetőbbé, intézményileg kompatibilisebbé⁷¹¹.

A külpolitikai probléma transzferálása a (nemzetközi) jog szférájába *belső jogi aspektusból*

Tehát két olyan formáció is volt, amelyik egy-egy természetes személy fölötti döntésre igényt tartott, az egyház és az állam. Azzal, hogy az egyház kidolgozta az egyházi alkotmányjogot, és konzisztens jogrend módjára fogalmazta meg önmagát, *a problémát a jog* – ezen belül a nemzetközi jog – *nyelvén és gondolkodásmódjával is meg lehetett közelíteni*: kialakult a jogrendek (az egyház és a helyi állam jogrendje) kollíziójának problémája. Az egyházi alkotmányjog kidolgozásával ezt a külügyi-politikai-társadalmi – nehéz pontosan definiálni, hogy milyen természetű – vitát egy abban az időben gyorsan fejlődő, a problémák (eléggé) egzakt megfogalmazásának lehetőségével kecsegtető gondolkodási rendszer, vagyis a jog területére lehetett terelni. Itt tehát egy *probléma transzferálási technikával* van dolgunk. A vita tárgyalását át kellett vinni egy nehezen

⁷¹⁰ Az elemző fejezetben a történeti hűség kedvéért elnevezésükben elválasztottam a szisztematikus közjogot és a II. vatikáni zsinat utáni alkotmányjogot, de jeleztem is, hogy mindkettő ugyanazt a szerepet játszotta, játssza. Itt, a teoretikus fejezetben egységesen alkotmányjognak fogom őket hívni.

⁷¹¹ Szokásos is az a párhuzam vonás, hogy "a Szentsek miniszterelnöke, külügyminisztere", stb.. Ennek ez a strukturális és intézményi párhuzam ad alapot.

járható, ingoványos területről a jog területére⁷¹², vagyis egy olyan területre, ahol az egyháznak már volt gyakorlata, ami klasszikus logikai érvrendszerrel dolgozik – erre az egyházban voltak szakemberek – és korrekt terminusokkal lehet érvelni. Ez utóbbi azért volt fontos, mert az egyház igen nehezen védhető, nagyon sérülékeny, ha az érvelés a háborús erő síkjára terelődik⁷¹³.

Az állami és egyházi szuverenitás elméletek egymás mellett élése mint jelenség több szempontból is *jól írja le* azt, ahogy az egyház az államok és az egyház viszonyát tekinti:

- 1) Az egyház soha nem vitatta el a népek jogát attól, hogy kultúrájuk és mentalitásuk alapján saját elgondolásuk szerint kormányozzák profán szférájukat. Ez a népek profán szférában való autonómiájának elve. Az egyház tehát alapvetően nem "áll harcban" az államokkal, csak a szakrális szférában való joghatóságát védi.
- 2) Igen nagy területről van szó, melynek *egésze* világi szuverének – *az egyház szerint is jogos* – területét képezi, ahol ők – éppen az abszolutizmus idejében egyre nagyobb hatékonyságú – hadi potenciállal védték területüket.
- 3) Mivel az embereknek / népeknek joga, hogy szállásterületükön államot hozzanak létre, ami legitim módon kormányozza a területére eső lakosság profán szféráját, nincs is vita akkor, ha az illető állam nem akar a szakrális szférába is – illetéktelen – beleszólást / joghatóságot. A népek államai és az egész világon egységes egyház (Isten népe) között *az alaphelyzet* a békés egymás mellett élés és az emberekért való gyümölcsöző *együttműködés*⁷¹⁴, és nem az egymással való küzdelem. Ezt az elgondolást az egyház a legegyszerűbben úgy mondhatta el, hogy a kialakuló világi jogrendekkel *párhuzamos*, azok *mellett* létező *jogi vertikumként* interpretálta önmagát.
- 4) Ennek az az egyenes üzenete, hogy "tessék hozzám a nemzetközi jog szabályai szerint viszonyulni". Ez az üzenet önmagában is pacifikáló hatású a viszonyrendszerre, amennyiben hozzájárult ahhoz, hogy a küzdelem domesztikáltabb formában, az egyházi közigazgatást, intézményeket létükben kevésbé veszélyeztető módon folyjon.
- 5) Ennek az interpretációnak az az értelme is megvolt, hogy a szétválasztási törvények ideje után, amikor az államok azt a tant alakították ki önmaguk számára, hogy "nem értünk a valláshoz" – és ezzel az egyháznak évezredes célja valósult meg (szakrális és a profán szféra duális szemlélete) –, az egyház az államok számára továbbra is *érthető* entitás maradt. Az államoknak – az állami közigazgatási rendszerek

⁷¹² Irnerius – Bellomo szerint – azért érdeklődött a iustinianusi kompiláció iránt, és azért állította össze a Codex Iuris Civilis-t, mert abból indult ki, hogy a jog által jobban meg lehet védeni az érdekeket, mint a fegyverek által. BELLOMO, 59.

⁷¹³ Churchill (mások szerint Sztálin) szubtilis érvelését kölcsönvéve: "Mindenki annyit ér, ahány páncélos dandárja van. A Vatikánnak meg nincs egy se." Ez igaz. Egyébként hozzá lehet tenni, hogy a Pápai Állam akkor, amikor a szuverenitás elméletek kialakultak, katonai szempontból majdnem ugyanannyira tehetetlen lett volna ilyen tekintetben, mint ma a Vatikán Városállam.

⁷¹⁴ Vö. a ma Magyarországon folyó vita arról, hogy az elválasztás mellett lehet-e együttműködés. Válasz: elvileg semmi akadály, csak akkor nem lehetséges, ha azt az egyik fél akaratilag kizárja.

dolgozóinak, az állami szerveknek, stb. – nem is kell érteni, hogy mi a vallás (jobb is, ha ezt *mint* állami köztisztviselők nem értik), elég, ha értenek a klasszikus alkotmányjoghoz. Márpedig ez a szakmájuk. Ezáltal az egyház úgy tud az államokkal intézményi kommunikációt folytatni – az alkotmányos szerkezeti homológia miatt –, hogy a szakrális szférához nem engedi őket közel (duális szemlélet). A szakralitás és profanitás határa – és így a szakrális profánra fordítása – tehát az egyház határán belül van⁷¹⁵, és annak felügyelete az egyház hatáskörébe tartozik, beleértve azt a felelősséget is, hogy a fordítás megfeleljen a fordítandó szakrális anyagnak. Ez viszont már a szakralitás inkulturációjának kommunikációs problémakörébe tartozik, mely tevékenység mindig is az egyház sajátja volt.

A posztuláció technikája a belső oldalon

Az alkotmányjogi munka mint 'demonstratio suverenitatis' – a jog eszközserűsége

Az a szemlélet, amit itt alkalmazok, az egyházi alkotmányjogot relativizálja a teológiához képest. De általában is ezt mondtam minden kívülről alkalmazott struktúra adaptáció esetében. Így a fejezet címe az is lehetne, hogy "a szuverenitás posztulációjának alkotmányjogi technikája".

- 1) A szuverenitás eszméje alkalmazásának pusztá deklarációjánál az egyház többet is tett annak érdekében, hogy a főhatalmakkal azonos nemzetközi cselekvőképességét demonstrálja⁷¹⁶: a szuverén államokkal *jogtechnikájában* azonos elven felépülő, analóg alkotmányjogi struktúraként *interpretálta* az egyházat. Vagyis az egyház, alkotmányjogi interpretációjával nem állítja azt, hogy az egyház állam volna. Lajolo szerint a tökéletesnek mondott társaságok csak jogilag egyenlők, és nem egyébként vagy természetük szerint⁷¹⁷.
- 2) Az egyház úgy tekinti önmagát, mint más külügyi aktorokkal egyenrangút. Ahogy ezt a korábbi alkotmányjogok kifejezték: az egyháznak eredendő sajátossága, hogy mint jogrend, ugyanolyan, mint akármelyik világi szuverén jogrendje⁷¹⁸. Az tehát, hogy az egyház is kidolgozta a szuverén jogrendekre jellemző technikájú jogi önértelmezést, *nem jelenti azt, hogy ettől vált volna ilyen kapacitású entitássá*⁷¹⁹. Ez

⁷¹⁵ Az ebben a témában nem releváns, hogy az állami jogfilozófiák a vallásokat relativizálják, és ezáltal az egyház nem "sajátíthatja ki" a szakralitás és profanitás határát. Egyrészt ez az elv az egyház és állam relációban működik, másrészt az egyház és más vallások relációban az egyház nem ilyen elvek és nem ilyen logika alapján gondolkodik.

⁷¹⁶ Azt nem állítom, hogy ha ez az ok nem lett volna, akkor a szisztematikus közjog biztosan nem alakult volna ki. Ebben a dolgotatban azonban ebből a szempontból tárgyaljuk a kérdést.

⁷¹⁷ LAJOLO, *I concordati moderni*, Brescia, 1968, 493-496, valamint GISMONDI - MACCARONE - SARACENI - SPINELLI, *Rapporti attuali fra Stato e Chiesa in Italia*, in *Justitia*, 36, 151.

⁷¹⁸ Jannacone magyarázata az „ordinamento giuridico primario” fogalmára: „ami motivációit és alapvető érveit saját egyházi társadalmában találja, amelyből és amely érdekében [a jogrend] létrejön”. Jannaconét idézi: LAJOLO, 146.

⁷¹⁹ A „societas” és a „communitas perfecta” fogalmak – melyeket az egyház és az államok is használnak – azt jelentik, hogy az egyháznak és az államnak is belső természetéből adódnak mindazok az eszközök, melyek ahhoz szükségesek, hogy céljukat elérjék, ill. hogy más tökéletes társaságoktól igényeljék azokat az eszközöket, amik céljuk eléréséhez szükségesek. LAJOLO, 33-34.

tehát pusztán egy stuktúrálási technika. Annak, hogy egy ilyen nagy kiterjedésű (az egész lakott Föld) entitás esetében értelmezhessük a *kintet és bentet*, elengedhetetlenül szükséges ez a fajta – az egyház szakrális természetét kétségtelenül kicsit "eltechnokratizáló" – szemlélet.

Az alkotmányjogi munka 'demonstratio suverenitatis'⁷²⁰ és nem 'creatio suverenitatis'. A II. vatikáni zsinat után, amikor a külvilág már egy ideje nem szólt bele szakrális kérdésekbe (pl. püspökök kinevezése), lehetővé vált, hogy az alkotmányjog ne a világi szuverének alkotmányjogi technikáját, struktúraalkotó gesztusait vizsgálja és adaptálja, hanem ekkleziológiaiailag megfelelőbb formákat igyekezzen létrehozni. Nézetem szerint ez a tény is azt a feltételezésemet erősíti, hogy a zsinat előtti alkotmányjogi struktúrák a világi szuverénekkel való polémia *érvei* voltak.

Az egyház szuverenitásának tartalma, terjedelme

Az egyháznak nem célja, hogy minden tekintetben lemásolja a világi szuverének önreflexiós elgondolásait, hiszen az egyháznak van saját önreflexiója, aminek alapvonalai a kinyilatkoztatott anyagon nyugszanak. Ennek kifejezésére, e célok hatékonyabb elérésére szolgálnak azok a modellező technikák, amiket az egyház adaptál. Ezt persze úgy kell tennie, hogy mindez a külvilág számára érthető, befogadható, elfogadható legyen. Szabadon válogat tehát a külvilágban megtalálható modellekből (ezért tekintettük át korábban a kommunikációs és kulturális antropológiai szempontokat), és azok részeit is szabad kiválasztás alapján használja fel. Tehát nem kell, ill. nem is szabad a modelleket minden alkatrészüikkel együtt adaptálnia. Ezért aztán *egyrészt* nem célja az egyháznak, hogy az államok szuverenitásának minden ismervét magára vegye, mert nincs is rá szüksége, *másrészt* az egyház – természetéből adódóan – nem is tudja a szuverenitás eszme minden – államok esetében szokásos – intézményi, jogi - strukturális elemét átvenni. Például területvédelmi igénye nincs, mert államelméleti értelemben vett területe sincs, tehát hadi kapacitást sem épít ki, stb.. Viszont vannak olyan igényei, amiket világi szuverének nem szoktak egymással szemben támasztani. Ilyen például az, hogy szakrális kérdésekben joghatóságot gyakoroljon a krisztushívők felett, akik eközben mindannyian állampolgárai világi szuveréneknek. Vagyis a szuverenitás-modell erre a területre való felhasználhatóságát, *adaptációját* ki kellett dolgoznia⁷²¹. Kizárólagosság igénye – szuverenitás igénye – tehát bizonyos területeken jóval szűkebb, más területeken pedig jóval tágabb a világi szuverének szuverenitás igényénél.

⁷²⁰ Korábban pedig értelmezhető a "raison d'église belső oldala"-ként is. Hiszen, ha van valamilyen külügyi tevékenység, akkor van a kint és a bent határának tudata. De egészen általánosan is felvethető, hogy ezeket az államtanból ismert fogalmakat lehet a szuverenitás elmélet születése előtti időkben is értelmezni, mert a szuverenitás eszme és az államjog valójában már meglévő – és használt – tudattartalmakat definiált ezekkel a fogalmakkal. Vagyis fölvethető a nemzetközi kapcsolatok tudomány módszertanával és szemléletével tekintett "szélesebb értelemben vett nemzetközi jog" is, amivel értelmezhető a szuverenitás tan előtti világ és annak működése.

⁷²¹ Éppen azért használom az egész dolgozatban az adaptáció szót a külső struktúrák felhasználásának műveletére, mert nem a struktúrák egy az egyben való átvételéről van szó, hanem *a forma* – ami tisztán megmarad – *alkalmazásáról*.

A szuverenitás elmélet alkalmazása tehát nem jelenti azt, hogy az egyház – akár csak jogilag is – ugyanolyan entitás volna, mint az államok. Az egyház ugyanis mindig is hangoztatta, hogy szakrális entitás, és nem állam. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy a jogtörténetben két kidolgozott szuverenitás modell létezik – amit a világi szuverének és az egyház nagyjából egy időben hoztak létre – az egyházé és az állam(ok)é. Mivel az egyház és az állam természete különböző (más a céljuk, más a hivatásuk, stb.), így különböző autoritás-, mozgástér-, cselekvőképesség-, kompetencia-, stb. igényeket is támasztanak.

A nemzetközi jog viszonya az egyház szuverenitásához

A fenti gondolatmenet alapja jogfilozófiai, államelméleti⁷²², és nem nemzetközi jogi. A nemzetközi jog ugyanis ezeknek az elméleteknek az eredményét veszi át, *arra épül*. Mivel a jogfilozófiai, államelméleti tankönyvek az egyház szuverenitás-tanát "elfelejtik", egyszerűen úgy fogalmazzák, hogy az államok a szuverének, így a nemzetközi jogi tankönyvek is megtehetik, hogy egyszerűen az államokat tanítsák a nemzetközi jog alanyainak. Később esetleg hozzátesszük, hogy ugyan létezik konkordatárius jog, Szentszék és nuncius, de nem magyarázzák meg, hogy ezek milyen alapon jönnek létre, hogyan működnek, ezért a patinás "híres kivételek" kategóriába teszik őket. Ha kimondanák, hogy az egyházban úgy jöttek létre ezek a formációk, hogy az egyháznak is van szuverenitáselmélete, akkor – noha a nemzetközi jog ezt nem érti, mert alaptétele volt, hogy ilyenről csak az államok esetében lehet beszélni – a nemzetközi jogi kézikönyvek eredeti nemzetközi jogalany fogalma egységesebbé válhatna, ti. az egyház nem képezne a rendszerezésükben kivételt.

Az egész jelenség ellen az egyház nem nagyon tiltakozik, mert az egyháznak nem célja, hogy az iskolákban tanítsák, hogy szuverén, sőt, *szuverenitás-tanának sem célja, hogy azt tanítsák vagy formálisan elismerjék*. Ahogy korábban is jeleztük, a szuverenitás-tan célja az, hogy az egyház *gyakorlatban meglévő és a gyakorlatban elismert* olyan lét- és cselekvésmódját tegye érthetőbbé és intézményileg kompatibilisebbé, amilyen lét- és cselekvésmódot azok az entitások bírnak, amelyek szintén minden más hatalomtól függetlenek. A nemzetközi jogi tankönyvek azt le is írják, hogy az egyház kormányzata (a Szentszék) független minden más hatalomtól, azt is, hogy ez a kormányzat a távoli egyházrészeket valahogyan felügyelete alatt tartja, meg hogy az egyes világi szuverének területén élő részei védelmére nemzetközi szerződéseket stipulál a lokális világi szuverénekkel, és ezekkel nagykövet / nuncius útján tartják a kapcsolatot. A probléma akkor jön, amikor ezen tulajdonságait a fél négyzetkilométer kiterjedésű Vatikán Városállamra hivatkozva igyekeznek megmagyarázni – hiszen az az alaptételük, hogy minden nemzetközi jogi kapacitást az államiságból kell tudni megmagyarázni –, és nem az egyház *egész világon egységes jogrend* voltából igyekeznek megközelíteni. Pedig ez számukra egyrészt nem volna annyira távoli, másrészt az államok számára a gyakorlatban éppen ez az egységes jogrend volta jelent az egyházhoz *kapcsolódási pontot*, ez alapján

⁷²² Valószínűleg pontosabb lenne legalább itt "szuverenitáselmélet"-nek nevezni, hiszen ahogy látjuk, nem csak állam dolgozta ki szuverenitásának elméletét.

képesek vele szerződéseket kötni, ez alapján várják el, hogy az egyházkormányzat képes legyen a területükön élő egyházrészrel a szerződéseket végrehajtítani, stb.. Márpedig, ha valami a gyakorlatban működik, akkor ahhoz illik előbb-utóbb elméleti magyarázati utat is találni.

Az egyház mint szuverén jogrend

A katolikus álláspont: egyház és állam dualizmusa

Láthatjuk, hogy a gelasiusi kettős joghatóság elvében már csírájában benne volt, majd a két, egymással egyenrangú jogrend elvében ki is mondatott a szakrális és a politikai közösség / szféra elválasztásának elve⁷²³. Az egyház egységes jogrendi szemlélete ahhoz vezet, hogy a gelasiusi kettős iurisdictio elve, egyház és állam viszonylatában két, egymástól független *jogrend* elvévé fogalmazódik át. *Ez az elválasztási elv a keresztény gondolkodásmód* egyik alapvető társadalomelméleti toposzává vált⁷²⁴, és a XIX. századi elválasztási törvények is ezt a sémát követték. Az lehetséges, sőt valószínű, hogy az elválasztást szorgalmazók nem tipikusan keresztény társadalomfilozófiai lelkesültségből választották ezt az utat – vagyis, hogy az elválasztási törvények nem az egyház ilyen irányú tanítása közvetlen *adaptációjával* jöttek létre, – azt viszont nehéz nem észrevenni, hogy az egyház – igen hosszan kialakuló és fejlődő – elválasztó társadalomképének e döntéssorozat – hosszú távon – feltűnően megfelel. A korreláció annyira szembetűnő és evidens, hogy mindenképpen tudománytalan lenne, ha ezt a hatásmechanizmusból kihagynánk (pláne, ha előre kizárnánk).

A kánonjog mint jogi vertikum az egyetemes egyházi törvényhozótól, vagyis a pápától a krisztushívőkig (ez az egyházjogban a 'természetes személy'-nek megfelelő terminus) tart, és az egész világon – tudniillik az egyház közigazgatási rendszere által lefedett területen – hatályos.

Ebből az következik, hogy egy, a katolikus egyházban megkeresztelt krisztushívő egyszerre (legalább) két diplomáciai képvisellel rendelkező jogrend, vagyis az egyházi jogrend és az állampolgársága(i) jogrendje(i) joghatóságai alá tartozik. Ez a „két jogrendnek való szimultán alávetettség problémája” – első ránézésre – súlyos jogelvi nehézségekhez vezethet. A katolikus egyház diplomáciájának jelentős részét ugyanis az teszi ki, hogy az egyes államok területén fekvő egyházmegyéék és az azok joghatósága alá tartozó krisztushívők szakrális javát (és az ennek ellátásához szükséges anyagi javakat) képviseli azokkal az államokkal szemben, melyek területén ezek az egyházmegyéék elhelyezkednek és amely államoknak ezek a krisztushívők egyszersmind állampolgárai is⁷²⁵. A gyakorlatban viszont nehézséget nem tapasztalunk, ugyanis egyrészt az egyház

⁷²³ "Nagyon fontos, hogy helyes szemlélet alakuljon ki – különösen pluralista társadalmakban – a politikai közösség és az egyház viszonyáról. *Legyen továbbá világos a különbség* a között, amit a keresztények, akár egyénenként, akár csoportot képezve, mint keresztény lelkiismeretű állampolgárok a maguk nevében cselekszenek [politikai vagy – ha kormányoz az a párt – állami természetű megnyilvánulás], és a között, amit lekipásztoraikkal együtt az egyház nevében cselekszenek [egyházi természetű megnyilvánulás]." *Gaudium et spes*, 74. pont: A politikai közösség természete és célja.

⁷²⁴ Paczolay többször is említi. Vö. PACZOLAY, *Államelmélet* I. 56.

⁷²⁵ CIPROTTI, P., *Il diritto canonico nella diplomazia ecclesiastica*, in *Ius populi Dei*, Roma, é.n. 172.

csak a szakrális természetű kérdésekben igényel kizárólagos joghatóságot (pl. az adott ország területén működő egyházi hatóságok pénzügyi ellenőrzésében nem, mert az nem szakrális kérdés), másrészt a modern államok csak a világi természetű kérdésekben igényelnek kizárólagos joghatóságot (a *ius publicum ecclesiasticum*, vagyis az állami egyházjog csak nem szakrális kérdéseket szabályoz). Tehát az egyetemes egyházi jogrend és az egyes lokális állami jogrendek – az esetek nagy többségében nem ütköznek egymással, hanem – mint természetükben különbözők – "elmennek egymás mellett". Amennyiben viszont egyes kérdésekben mégis van ütközés, vagy nincs, de az egyházi és az állami fél egyszerűen így döntenek, akkor a két jogrend között nemzetközi szerződésben kollíziós jogot létesíthetnek.

A kánoni jogrend mint teljes jogrend természete, karaktere

Ez a jogrend nem egy terület védelmére, vagy gazdasági potenciál védelmére jött létre, arra nem is alkalmas, és az egyháznak erre nincs is szüksége. Ettől a jogrendtől *az az elvárás*, hogy a kinyilatkoztatott hittartalom diakronikusan identikus megtartását *védje* és a megszentelő tevékenység megfelelő gyakorlását az egész emberiség számára egyöntetűen *biztosítsa*. Az egyház nem tekinthet el attól, hogy biztosítsa *önmaga és működése* minden hatalomtól való függetlenségét. Erdő így fogalmazza meg: "Ha viszont a Katolikus Egyház magát sem tartja teljesen illetékesnek bizonyos szabályai alakítására [ti. azok a krisztusi alapítás okán vannak az egyházban], még kevésbé fogadhatja el, hogy ez az állam joga legyen" ⁷²⁶. Valójában tehát a krisztusi anyag világi befolyástól való függetlensége, politikai vagy más felhasználástól való megvédése az az egyházi működés, aminek a külügyi tevékenység az egyik derivátuma.

Ez tulajdonképpen akkor is célja volt az egyházfegyelemnek, amikor az az első századokban kialakult. Az, *amit az alkotmányjogi szemlélet ehhez hozzatett*, az az, hogy az egyház *tekinthető* olyan korporációként, amiben a tanítás, a megszentelés rendjét és a krisztushívők egymáshoz való viszonyát nem szokások vagy szokásjogi szabályok esetleges – mindössze valamilyen hagyomány szerinti – együttese szabályozza, hanem ezeknek konzisztens rendszere van, ami *teljes jogrend módjára* tekinthető, és így is működik.

Az egyház jogi valóságának vizsgálata során tapasztaltak értékelése a nemzetközi kapcsolatok tudomány bevett fogalmaival

1) A történeti elemző részben azt láttuk, hogy a középső középkor folyamán az egyház és a világi szuverének (nem csak a pápa és a császár kettőse) a "középvonalon túlnyúló, aszimmetrikus igények harca" módjára politizáltak egymással szemben, valamint azt, hogy ezt a középvonalat az egyház és a világi hatalmak is nagyjából ugyanoda tették. Azt, hogy ezt az elválasztó vonalat (gelasiusi vonal) a felek nagyjából ugyanoda tették, a jogtörténeti

⁷²⁶ ERDŐ P., *A magyarországi elválasztási modell alapelvei a katolikus egyház szemszögéből*, in AA. VV., *Az állam és egyház elválasztása*, Budapest, 1995, 120.

elemzésben azzal láttuk indoklódni, hogy az egyház *teoretikusan is állította* a szakrális és a világi szféra közötti különbséget, valamint hogy az – erre az elvre épülő – duális jog rendszere miatt a dualizmus a jogkereső emberek *mindennapjainak is részévé* vált ami így végülis az általános meggyőződés részévé lett. Abból a jelenségből (működésből), hogy az egyház a világi hatalmakhoz hasonlóan, ezen a vonalon túlnyúló, aszimmetrikus igényeket támaszt, azt láttuk, hogy az egyház ezt a vonalat *valódi határának tekinti*, és politikai eszközökkel, *aktívan védelmezi*. Vagyis igyekszik 1) önmagát *homogenizálni*, 2) a külvilágtól *elválasztani*, 3) a *külvilág befolyását e határon belül ellehetetleníteni*. Ezt a homogenizációs törekvést – noha az aszimmetrikus túligények játszmájában látványosan volt jelen – a jogtörténetben ennél sokkal hosszasan, gyakorlatilag az egész egyháztörténelmen keresztül szépen megfigyelhettük, sőt éppen a jog volt az a szabadsági fok, ahol az egyház ezt a homogenizációt a leghatékonyabban képviselte és gyakorolta (éppen ezért igyekezett a politikai küzdelmet jogivá transzformálni).

Erről a homogenizációs törekvéstről mint jelenségről a nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából teoretikusan azt mondhatjuk, hogy ezt *egyrészt* az államok (világi hatalmak) sajátjának szoktuk tartani, jóllehet azt láttuk, hogy az egyház is így exponálja magát, vagyis az egyház az állami viselkedésmódokkal párhuzamos mozgásokat mutat, *másrészt* a nemzetközi kapcsolatok tudományban – főleg a realista iskolánál – ezt a homogenizációs törekvést ráadásul az államok kizárólagos tipikumának szokás tartani, ami azokat minden mástól elválasztja. Ennek a feltűnő párhuzamnak, egybeesésnek kétségtelenül van magyarázó ereje: a nemzetközi kapcsolatok tudomány megértési rendszeréből ismert, az államok *biliárdgolyóvá válni akarásával* (belül teljes és kizárólagos fennhatóság, a külvilág felé éles határ) az egyháznak ez a külügyi vonalvezetése elég jól magyarázható⁷²⁷.

Ez a magyarázat tehát a realista iskola szemléletéhez, attitűdjéhez, gondolkodásmódjához áll a legközelebb. Szándékosan fogalmazok ilyen lágyan, ugyanis nem szeretnék a realista iskola alapállására helyezkedni (hiszen eklektikus alapálláson vagyok). Annál is inkább, mert a magyarázó formulát nem használtam egy az egyben, hiszen az eredetileg az államokra lett kitalálva. Abban, hogy "az államok biliárdgolyóként viselkednek egymással szemben" nem az a *lényegi momentum*, hogy "az államok", hanem az, hogy "biliárdgolyó módjára". Persze a realista iskolánál fontos, hogy az államokat tekintik külügyi szereplőknek, de a formula tipikumát, a nemzetközi kapcsolatok tudomány általános gondolkodásmódjában is nyomot hagyó "know how-ját" a formula *magyarázatot*

⁷²⁷ Természetes, hogy olyan szinten, ahogy ezt az abszolutista vezetésű államok érték el a vesztfáliai időszakban, annyira az egyház ezt soha nem tudta elérni és nem is fogja tudni. Egyébként annyira nem is akarja, mert *egyrészt* az egyház ezt nem önszántából csinálja, hanem a külvilág hatására (*ebben* a történelemben, a külvilág ilyen hozzá való viszonyulása miatt kell így csinálnia, vagyis nem teológiai szükségszerűségből teszi), *másrészt* a fölösleges központosításnak hátulütői lennének, elég ha arra az egyház igen nagy kulturális sokszínűségre gondolunk (vagyis itt sem akarja az államok minden ilyen jellegű tulajdonságát adaptálni, hanem csak a saját szempontjainak megfelelőket). Megfigyelhető, hogy a központosítottság a II. vatikáni zsinat után, vagyis amikor ez a védekező összetartás a külsők ellenségességének csökkenő tendenciája miatt már nem volt annyira indokolt – nem konstitucionális területeken – némileg csökkent is. Tipikus példa erre a sokat emlegetett XVI. századi liturgikus rendelkezés, hogy Kínában is latinul kell misézni (beszédesen egybeesik ez az abszolutizmus korával, *amikor maximális volt a központosítottság a világi kormányzatokban is*), míg a II. vatikáni zsinat után a multikulturalitás jegyében az ezirányú központosítás (is) jelentősen csökkent.

adó logikai művelete hordozza. Én csak ezt adaptáltam a realistáktól: azt mondtam, hogy az egyház ebben a működésében eléggé *úgy viselkedik* a külső aktorokkal szemben, *ahogy államok szoktak* egymás között, vagyis biliárdgolyó módjára. Szerintem ez jól magyarázza az egyház viselkedését, igényét az államokkal szemben.

2) A dolgozat bevezetésében említett, a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén kutató szerzők, akik az egyházat az NGO-k modellje alapján igyekeztek modellezni, ezt a konzisztencia tendenciát, a biliárdgolyóvá válási tendenciát, a szuverenitás elmélet egyházra alkalmazását, stb. talán "nem vették észre".

David Ryall például cikkében az "egyház"-at csak a Szentszékre értelmezi, körülötte pedig a katolikus NGO-k anarchikus univerzumaként modellezi az egészet⁷²⁸. (Eközben az egész egyházat is NGO-ként értelmezi, ahogy a cikk címében is olvassuk.) Vallier cikkében⁷²⁹ az egyházi struktúra bemutatásából indul ki⁷³⁰ (ezt nem viszi végig túl következetesen), majd az egyház egyes politikai, nemzetközi jogi tényeit tekinti át, és ezek alapján von le következtetéseket. Mindkét cikknél azt látjuk, hogy az eredményeket inkább az iskola szemlélete, mintsem a vizsgált jelenségek determinálják. Ez a modell pl. nem magyarázza meg, hogy a mai államok miért kötnek az egyházzal szerződéseket. Nyilván azért – szerintem –, mert úgy érzik, hogy az egyház *képes lesz* az abban vállaltakat az illető ország területén működő *egyházrészével végrehajtatni*. Ha az államok ilyen laza "központi egyház - NGO-k anarchikus sokasága" modell alapján értelmeznék a világegyházat, feltehetjük, hogy nem tartanak nemzetközi szerződés-képes tárgyalópartnernek, mert semmi garanciát nem látnának arra, hogy az egyház a szerződésben vállaltakat a területükön működő egyházrészével végre tudja hajtatni. Ellenkezőleg, ezen viselkedésükkel az egyházat egy jogilag erősen és hatékonyan irányított (ez a kodifikációs fázisokról írtak jelentősége), *biliárdgolyóhoz elég jól konvergáló* jogrendnek érzékelik, értékelik.

⁷²⁸ "A Szentszék és ezen csoportok *viszonyát* dinamikusan kell szemlélni." (a 41. oldalon írja) Ugyanezen az oldalon kifejti, hogy a feltételezeten katolikus csoportok sokszor inkább a szekuláris partnereikkel tartanak, mintsem más katolikus csoportokkal, így inkább katolikus NGO-król pontosabb beszélni, mint az egyházról, mint egészről. A 42. oldalon viszont nem az egész egyházat, hanem inkább az egyházon belüli csoportokat tekinti NGO-knak. Azt mondja, hogy az emberek inkább a katolikus NGO-kon, mintsem a közigazgatáson keresztül kerülnek kapcsolatba a katolicizmussal. A 43. oldalon a "szervezett katolicizmus" kifejezést használja, amivel még inkább szublimálja az egyházat. RYALL, D., *The Catholic Church as a Transnational Actor*, in *Non-state Actors in World Politics*, Palgrave, 2001, 41-58. A kutatás során viszont azt találtuk, hogy az egyetemes kánoni jogrend olyan konzisztenciájú, hogy egyrészt az államok megbíznak benne, hogy az egyház a szerződéseket a jogrendjén belül végre fogja tudni hajtatni, másrészt ezeknek – a Ryall szerinti – NGO-knak az a kánoni alapjuk, hogy létesítésükkor bejegyzi őket a területileg illetékes egyházmegye, vagyis mindenestül a kánoni jogrend hatálya alá tartoznak. Így a csoportok és a Szentszék (az egyházkormányzat) viszonyát nem nagyon könnyű ennyire dinamikusan szemlélni, inkább úgy, hogy az egyik a szabályozó, a másik a szabályozott, vagyis a viszony hierarchikus.

⁷²⁹ VALLIER, I., *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor*, in KEOHANE - NYE, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Massachusetts, London, 1981, 129-152.

⁷³⁰ A bemutatás időnként meglepő hibáinak az lehet az oka, hogy elég nagy részben róla szóló irodalmat használ, és csak kisebb részben az egyházzal foglalkozó szakemberek anyagait. A következtetések hibáiba az is belejátszhat, hogy csak kevés joganyagot ill. politikai tény-anyagot ismer, annak összetartó elveit nem, némileg rendszertelenül válogat és olyan időtávokat lép át következtetéseivel, amiket nem kellene. (Természetesen lehet nagy időtávokat is átlépni, ha az adott kérdésben azon az időtávon nincs jelentős változás. Persze ezt át kell látni.)

Ezen a ponton eszünkbe juthat a szerződések magyarázatának azon, jogból ismert szabálya, hogy a szerződési szöveg értelmezésének végső határa az, hogy az értelmezés soha nem ütközhet a felek által a szövegben *expressis verbis* állítottakkal (vagyis nem lehet annak ellenében értelmezni). Ez nem egy túl szigorú elv. Szerintem általában is érvényes, és a jog szféráján kívülre is alkalmazható. Eszerint egy aktor nemzetközi viselkedése *magyarázatának végső határa* az, hogy a *magyarázat ne mondjon ellent* az aktor politikai *aktusiban többször és világosan kifejezett* törekvésének, szándékának, önértelmezésének. Megfordítva, ha az elemzett aktor egy abban jól szocializálódott funkcionáriusa elolvassa az aktor cselekményeinek modellező magyarázatát, akkor ne történjen meg az, hogy nem ismer benne magát. Az elemzés során azt láttuk, hogy az egyház nyilvánvalóan tételezi a határát és határozottan védi is azt, valamint nyilvánvalóan törekszik a belső homogenizálására (ezt a történeti elemzésekben is láttuk, pl. abban, hogy szuverenitás elméletet dolgoz ki, a jogtörténeti részben pedig szinte végig erről volt szó: jogrendje konzisztenciája megerősítésére közjogi, alkotmányjogi szisztémát alakít ki, abba külsők beleszólását nem tűri, stb.), a külsőkkel pedig eleve államközi formulákon keresztül hajlandó kommunikálni⁷³¹. Ezek után nem tűnik túl meggyőzőnek azt mondani, hogy sebaj, mégiscsak tegyük rá a transznacionális aktor laza, háló-szerű szövetét, és értelmezzük az által. Ez élesen ellentmondana annak az erős központosító törekvésnek, amit a bellarmini korai közjogi struktúra kialakításánál láttunk, annak, hogy ez a jogi struktúra olyan jogrendként működik, amit ma a külügyi partnerek (államok) azáltal, hogy nemzetközi szerződéseket kötnek ezzel a jogrenddel, *kollíziós jog létesítésére alkalmasan egységesnek* tételeznek, valamint amely struktúrát a köztudatban lépten-nyomon mint a központosítottság netovábbját szokták aposztrofálni (ennyi következetesség kell).

Most láthatjuk igazán a jogi elemzés jelentőségét. Ha az egyház jogrendjének konzisztenciáját nem ismerjük meg, biztosan nem értjük, hogy mitől működik a konkordatárius szerződések gyakorlata. Ha az említett szerzők ezt áttekintették volna, biztosan nem választottak volna ilyen modellezési módot. A jogi forrásanyag – nézetem szerint – azért lehet fontos forrás egy nemzetközi kapcsolatok érdeklődésű dolgozatban, mert 1) ebben jól érzékelhető az egyház önmagáról való gondolkodása (jóllehet csak kifejezi vele a teológiai valóságáról szóló önreflexióját), 2) nem lehet azt mondani rá, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudomány nem érti, mert az államok láthatóan értik. Általában is megállapítható, hogy a jognak nagyon nagy szerepe van az egyház – államok által érzékelhető – homogenizációjában, biliárdgolyóvá válásában, így a tárgyalóképesség erősítésében, a 'demonstratio suverenitatis'-ban.

3) Az egyház a történelem talán leghosszabban fennálló, intézményileg permanens intézménye. Hosszú életű monarchiák és alapvető változást nem szenvedett országok vannak a történelemben, ilyen pl. az Egyesült Királyság vagy Franciaország. Az intézményi permanencia éthosza viszont nem mondható általánosnak. Németországban pl. megvan. Az 1945-ös összeomlás után a permanenciát választotta, annak ellenére, hogy ez

⁷³¹ A helyi püspököket jogilag képtelenné teszi, hogy érvényes szerződést köthessenek a helyi állammal (58. oldal).

az ő esetükben fikció. Franciaország első pillantásra azonos régi önmagával, viszont az ötödik köztársaságát éli, melyek egymással nem jogfolytonosak, vagyis a permanenciát nem tartják túl fontosnak. Ausztria 1920-ban és 1955-ben sem tartotta meg jogfolytonosságát. Ezzel szemben Magyarország 1867-ben, 1920-ban, 1948-ban és 1989-ben is megtartotta, bár bizonyos szempontból kényelmesebb lett volna megszakítani. Kevés olyan formáció van a világon, amelyik jogi intézményeiben is valóban hosszú távon permanens. Az egyház 2000 éve jogfolytonos⁷³².

Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén az egyházzal nem a magyar alkotmány, vagy más világi államok alkotmányai (melyek a katolikus egyházat – érthetően – mint a többi vallási szervezettel egyenlő elbírálás alá tartozót kezelik) hozzáállása alapján kell viszonyulni, de nem is a nemzetközi közjog alapján (ami kisebb horizonton gondolkodik, mint a nemzetközi kapcsolatok diszciplína), hanem saját, vagyis a nemzetközi kapcsolatok tudomány elvei alapján. *Ez alapján* viszont a katolikus egyház – az egész dolgozat erről szól – értelmezhető mint létező, működőképes és működő kormányozott struktúra, jogrend, mely a többi ilyennel külügyi kapcsolatok módjára kommunikál. Vagyis a nemzetközi kapcsolatok tudomány területén nem követendő Finer gondolkodásmódja.

Nem könnyű vállalat hosszú távon permanenciát vállalni, mert ez egyben felelősségvállalást és számonkérhetőséget is jelent. Az egyház esetében azonban ez nem az egyes történelmi pillanatokban megtett szabad választás eredménye, hanem teológiai kényszer, ti. intézményesen *folymatosnak kell lenni* a krisztusi alapító aktustól kezdve.

Az egyház hosszú intézményi permanenciája a mi szempontunkból azért érdekes, mert *megmutatja* egy olyan intézmény időről időre való cselekvésmód változásait, ami *permanens akar maradni*, és magán hordozza az azóta eltelt történelem – gyakorlatilag⁷³³ – összes intézményi formáját. Abból az alapszabályból indul ki, hogy *soha nincs mód tabula rasát csinálni*. Éppen ezért *értelmes, hasznos, nagy heurisztikus hozadékú* munka a nemzetközi kapcsolatok diszciplína keretén belül az egyház külügyi tevékenységével ill. annak történetével foglalkozni.

Az egyház tehát magán hordozta, *magára vette* a külvilághoz való viszonyulás történelem folyamán létrejött jelentősebb intézményi formáit. Elmondhatjuk, hogy ezeket a formákat mind használta is, vagyis mindegyik volt az "adott korban legkorszerűbb forma". Minden korban a pillanatnyi csúcstechnológia az, amiben az entitások mint eszközben a leginkább bíznak, amit az adott korban a legfontosabb, leghasznosabb eszközének tartanak. Így tehát az egyház külpolitikai történelme során minden eszközt láthatunk "csúcsrajzolás közben". Olyan formációk esetében, amik jogfolytonosságukat nem őrzik meg, egy-egy váltás után úgy állítják föl a pillanatnyilag ismert legkorszerűbb fajta intézményrendszert,

⁷³² Finer kizárólag a világi szuverének szempontjából dolgozta fel a kormányzatok történetét. Így aztán ott, ahol a történelem intézményileg hosszú életű kormányzati formációit veszi sorra, az egyházat ki is felelti. FINER, S., E., *History of Government From the Earliest Times. I.*, Oxford, 1999, 32.

⁷³³ Ti. csak az egyház által adaptált intézményi formákat, ami viszont a jelentőseket mind magába foglalja.

hogy az alatta lévő – cselekvésmódbéli, intézményi hagyományban gyökerező, stb., tehát széles értelemben vett kormányzás-technikai – rétegeket egyszerűen és teljesen kisöprik⁷³⁴. Az egyházban ezzel szemben alapvetően az egymásra építkezés intézményépítési elve érvényesül. Az "alsóbb", régebbi intézmény- és cselekvésmód-formák így igen régen folyamatosan működnek, szem előtt tartva, hogy az újabb intézmény mint technika létrejötte nem teszi a korábbi feltétlenül fölöslegessé. Az egyházban *az összes réteg működik ma is* (intézményi vagy eszköz eklekticizmus), az egyes korokban rájuk osztott reszortot végezve (ezt persze meg lehet változtatni), egymást segítve⁷³⁵.

A hipotézis beválása

A *szuverenitás belső oldala* c. fejezet a következő – alkotmányjogi - államtani természetű – hipotézis bizonyítását tűzte ki: "Az egyházi alkotmányjog mint elkülönült diszciplína, *célja, feladata* – kialakulásától a II. vatikáni zsinatig – az volt, *hogy az egyházat* mint az államokkal egyenrangút, szuverént *modellezze*". Ezt egy ellentétellel is kiegészítettük: "Mióta az államok szakrális kérdésekben nem versengenek az egyházzal, az egyházi alkotmányjog apologetikus éle megszűnt / gyengült."

Amit ezzel kapcsolatban találtunk

Az önreflexióról szóló fejezetben azt láttunk, hogy az egyház úgy értelmezi magát, hogy *alapvető felépítése* isteni jog által meghatározott (biblikus kinyilatkoztatáson alapul), vagyis ennek kialakításában *saját maga (törvényhozása) sem szabad*. Ezt a csak az isteni jogtól való függést a jelen történelemben csak úgy tudja biztosítani, ha maga fölött emberi hatalmat (joghatóságot) el nem ismer.

Az egyház alkotmányjogi megközelítésű (alkotmányjogi fogalomrendszert használó, ilyen módon strukturáló, stb.) egyház-reflexió – a megjelölt időszakban – *annak megmutatására szolgált*, hogy az egyházalkotó közösség által hordozott (és isteni jogon alapuló) *egyházi struktúra is tárgyalható* (szemlélhető) egy államalkotó közösség által hordozott *állami struktúrával azonos szintű és kvalitásokkal rendelkező jogi szerkezetként*. Noha az egyház csak olyan jogi formákat adaptál, amik természetének megfelelnek.

Most is van egyházi alkotmányjog, de elsősorban nem ez a cél *motiválja*. Így fejlődésében a védekező szempont helyett az immanens szempontok kerültek előtérbe, noha a korábban felvett kvalitások – mivel azok objektív megállapításokat hoztak létre – ma is érvényesek rá.

⁷³⁴ Ha ezt nem tennék meg, akkor nem élnének elég hatékonyan az új alkotmányos alanyiség eszközével. Ezeknek a nagy váltásoknak ugyanis mindig a korszerűség, mint olyan, és a történelmi terhektől való megszabadulás a célja.

⁷³⁵ Az egyházasabbnak tartott tanító megnyilatkozások így külpolitikai dimenziót kapnak, a pápai utazások során elhangzó pápai beszédek – melyek eredetileg a tanító kategóriába sorolhatók – a médiában vagy politikusok körében is tematizálódnak, így a szentszéki dokumentumok még szélesebb körben válnak ismerté, stb.. Ezek az egyházi megnyilatkozások ebben a kommunikációs formában és hatékonysággal nem volnának lehetségesek, ha a diplomáciai jelenlét ill. a jelenlét diplomáciai természete nem volna meg.

4. AZ EGYSÉGESSÉG VIZSGÁLATA

Az II. és a III. hipotézis elsőre talán lágy állításoknak tűnhetnek: *törekedett rá*, hogy a rajta kívül álló hatalmakkal egyenrangúként tárgyaljon, ill. hogy az alkotmányjog *célja, feladata*, hogy az egyházat mint az államokkal egyenrangút, szuverént modellezze. A vizsgálat során láthattuk, hogy ezen állítások vizsgálata elegendő, mert az egyház külügyi partnerként való elfogadottsága a történelem folyamán, hosszú távon nem kérdőjeleződött meg, minden korban képes volt az adott kor külügyi fogalmainak megfelelően értett többi külügyi aktor között szerepelni. Igényeinek hosszú távon való érvényesülése tehát evidens.

Ebben a fejezetben visszatérünk az I. hipotézis⁷³⁶ vizsgálatára, azon belül is az igények érvényesítésének konkrétabb értelemben vett *eredményességét vizsgáljuk*.

4.1. Az egységesség elfogadására irányuló igény kiterjedése

Az önreflexióról szóló fejezetben láttuk, hogy a tanítás és az egyház egységessége a korai – Konstantin előtti – időktől kialakult elv és cél⁷³⁷, amit az egyház a különböző korokban különböző eszközökkel igyekezett megtartani, javítani.

Kérdés mármost az, hogy ez az egységességre törekvés *milyen egységességet jelent a külpolitikában*. Mi tartozik az egységesség kritériuma alá, és mi nem?

A tanítás egysége és a jogi egység

Miután a Konstantin előtti időszakban a tanítás egysége volt az egyetlen összetartó kapocs az egyes közösségek között, és ez az egységesség a Krisztusban való egységre mint az egységesség elvére alapult, valamint mert az egységet és az annak való megfelelést a korai időszakban is már a hit mértékeként tartották számon (eleve ezért deklaráltak hitvallásokat valamint ezekbe az *egység kritériumát* is belefoglalták), így a tanítás egysége mint kritérium az egész történelem folyamán egyértelmű.

A jog egységessége a *ius publicum ecclesiasticum* kialakulása óta evidencia. A II. vatikáni zsinat ezt nem oldotta föl. A '83-as kódex szerint lehetségesek a megyéspüspök által létesített helyi jogszabályok (általános határozat), melyeknek viszont kritériuma, hogy az egyetemes joggal ne ütközzenek, mert akkor semmissek. Ez a szabályozás nyilvánvalóan nem jelent a jog egységességében hígulást.

A nem konkrétan hitbeli, ill. jogi kérdésekben nem ilyen erős igény az egységesség. A teologikumtól való távolodás függvényében egyre inkább lehetséges a területenkénti különvélemény megfogalmazása. Azonban – jogi nyelven fogalmazva – itt is az egységesség a főszabály, és ebből vannak korlátozott jelentőségű kérdésekben kivételek. E különvélemények kialakításában azonban megmarad az az egységességi elv, hogy ha a

⁷³⁶ „Az egyház külügyi tevékenysége lényege, hogy érvényt szerez egységesség-elvének.”

⁷³⁷ Ld. A tanítás egységessége és az egyház egységessége alcímet a 44. oldalon.

Szentszék valamiben nyilatkozott, abban utána különvélemény nem hangoztatható. A Szentszék a szubszidiaritás elve értelmében csak indokolt esetben szokott helyi hivatalos véleményekkel (püspökök vagy azok konferenciái nyilatkozatai) kapcsolatban nyilatkozni.

Multikulturalitás

Az egyház – abból a szempontból, hogy egységes tanítása van – kulturális antropológiai szempontból globális entitás. Az ebből adódó kulturális imperializmusnak is nevezett globalizáló hatás ellensúlyozására és a helyi jelleg támogatására a II. vatikáni zsinaton bevezették a *multiformitás* fogalmát⁷³⁸. E fogalom által *megjeleníthető* az az egyházkép, hogy az egységes tanítást kulturálisan sokszínű közösség tartja⁷³⁹. A multiformitás különbözik a pluralitástól. Míg a pluralitás sokpólusúságot jelent, a multiformitás elve megtartja az egységet, ami sok formában valósul meg. Ez azt jelenti, hogy az *egység mindig a sokféleség előtt van*, vagyis nem az egyes helyi jelenségek addíciójával, konglomerálódásával jön létre a nagyobb egység, hogy azok majd újra egyesüljenek, és egy még nagyobb egységet hozzanak létre, hanem a kezdetben kicsi kereszténység tejed el, amit aztán a nagyobb kiterjedés okozta nehézségek miatt közigazgatási (tanítási, szentségekkel ellátási, stb.) praktikumból kisebb egységekre kell felosztani. Ebben az esetben azonban nyilvánvaló, hogy az ilyen módon létrejövő egységeknek nem lesz saját identitásuk, hiszen saját történetük sincs, hanem az egyetlen entitás történetének kis epizódjai. Nem új jelenség, nem új alapítás hozza létre őket, hanem a régi, az egyetlen keresztény jelenség kiterjedése. E kisebb egységek története magának a régi egység kiterjedésének a története. Konkrétan a kis egységnek pedig nincs önálló identitása, hanem éppen az az identitása, hogy része a nagyobbaknak, és csak practice (jogilag és nem ekkleziológiaiilag) van a nagyobbtól megkülönböztetve⁷⁴⁰. Amikor egy tanító a felnőtteket vagy a gyerekeket az identifikálódásra tanítja majd benne – pl. egy falusi iskolában –, az lesz a feladata, hogy megértesse velük, hogy mi ugyan Dél Amerikában vagyunk, de a gondolkodásmódunk földrajzi értelemben Jeruzsálemből való, Rómában van a központja, és az egész világon egységes. A kisebb egységnek tehát nincs saját identifikációs tana, hanem éppen az adja a tanítónak a feladatot és a nehézséget, hogy hogyan lehet a legkülönbözőbb saját kultúrájú helyeken – a helyi kulturális identitás sértetlenül hagyásával – az egyetlen keresztény identifikációt kialakítani⁷⁴¹.

⁷³⁸ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia, *Lumen gentium*, in AAS 57 (1965) 5-67, 13. pont: Isten egyetlen népének katolicitása.

⁷³⁹ „[...] következik az is, hogy az egyházi közösségen belül törvényesen léteznek részegyházak [egyházmegyét jelent] melyek saját hagyományait követik, miközben sértetlenül megmarad a primátus Péter székénél, mely az egész szeretet-közösség élén áll, ez védi a törvényes különbözöséget, ugyanakkor örökös, hogy az eltérések ne ártsanak az egyház egységének, ellenkezőleg, inkább a javára legyenek.” Uo.

⁷⁴⁰ Az egyház nem csak jelenlegi kiterjedése (szinkron multikulturalitás), hanem a generációk gondolkodási hozadékának időbeli egymásra épülése (diakron multikulturalitás) szempontjából is összetett. Ez a benne lévő, általa befogadott gondolkodásmódok, kultúrák egymással egyenrangú kulturális egységeinek egyenrangúsága, egy más szempontból, ti. az egységes hit szempontjából való relativizálása által valósul meg.

⁷⁴¹ „Az egyház egyébként küldetésénél és természeténél fogva nincs hozzákötve semmilyen kultúrához, semmilyen politikai, gazdasági vagy társadalmi rendszerhez. Éppen emiatt az egyetemessége miatt lehet a legszorosabb összekötő kapocs a különböző csoportok és nemzetek között [...]. CONCILIUM

Az egyházban az *állandóság és a flexibilitás* egy igen kiegyensúlyozott rendszere alakult ki⁷⁴². Az állandóság: a tanítás permanenciájának biztosítása a történelmen keresztül (ami már az eddigi 2000 év alatt is jó pár alapos változáson ment át). Ennek biztosításához azonban szüksége van a flexibilitásra egyrészt *diakronikusan*, hiszen tudni kell ugyanazt mondani a hektikus történelemben folyamatosan keletkező és letűnő, egymástól eltérő gondolkodási szisztémák mint hordozó struktúrák által közvetítetten, másrészt *szinkronikusan* tudni kell egy adott korban úgy kommunikálni, hogy azt az igen eltérő kultúrkörű befogadók is értsék. A kommunikációs flexibilitás (és ennek tudatos használata) tehát a tanítás permanenciája biztosításának *feltétele* ill. *technikája*⁷⁴³.

Az egységesség korlátai

Ez a kulturális sokféleség *kihívás* az egységesen kormányzott egyházban, hiszen a részeknek *egyrészt* joguk van a formai, kulturális sajátosságaikhoz, *másrészt* ezt nehéz egy egységes kormányzattal kiszolgálni, mert az feszültségek forrásává válik. A II. vatikáni zsinat nagy érzékenységet mutatott a helyi kulturális adottságok iránt, és olyan egyházkormányzati szervek létrehozását irányozta elő, amik ezt a sokformájúságot jobban ki tudják fejezni, és az egyház nagyobb flexibilitását teszik lehetővé. Ennek azonban feltétele volt az a jogtörténeti fejezetben érintett tény, hogy az államok az elválasztási törvényekben lemondtak a vallásfelhasználásról. Az egyház szervezeti, jogi egységének erőteljesebb kifejlődését korábban a külvilág ellenségessége stimulálta, elősegítette, és amikor ez alábbhagyott, lehetővé vált a multiformitás jelentősebb megmutatása. Az egyház konstitucionális szerkezete tehát – a teológiaiilag determinált határok között – a külvilág hatásait mutatja.

Jól látszik ez abból is, hogy a multiformitáshoz való hozzáállás nem volt mindig ilyen rugalmas. Amikor az abszolutista kormányzási technikák voltak korszerűek, és ezeket az egyház is alkalmazta, a kulturális különbségeket nem fogadták ilyen természetes módon. Manapság gyakran hallani az elrettentő történetet, hogy a XVI. században jezsuiták megtanultak kínaiul, és Kínában kínaiul miséztek és tanítottak, de kaptak egy szentszéki utasítást, hogy csak latinul misézhetnek és taníthatnak, ahogy egyébként az egész egyházban. Ettől aztán az addig igen gyorsan gyarapodó, 10-20 éve indult kínai keresztény közösség egy-két év alatt gyakorlatilag elnéptelenedett. Ez akkor nem tűnt nagy veszteségnek az egységesség kormányzati eszközökkel való fenntartása

OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, *Gaudium et spes*, 42, in AAS 58 (1966) 1061.

⁷⁴² "Minden eszme változik az őt érő kihívások során azért, hogy ugyanaz maradjon. Egy magasabb világban másképpen van ez, de itt lent az élet változást jelent, és aki tökéletes akar maradni, annak gyakran kell változnia." NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Hozza: JÁKI SZ., *Newman kihívása*, Budapest, 2003, 222.

⁷⁴³ Ahogy Agostino Casaroli írja, az egyház nemzetközi ereje „nem csak a katolicizmus számszerűségében és elterjedtségében keresendő, hanem az Egyház szervezeti formájában is, ami egy jogilag strukturált nemzetközi „testet” alkot, egy hatalmas, hitben és szeretetben egyesített népet, és egyben egy hatóság elfogadását is, ami a pápában testesül meg, aki elve és látható alapja annak a kifelé is megnyilvánuló kohézióknak, *ami lehetővé teszi, hogy az Egyház egységesen tevékenykedjen*, a tradíciók szokások, konkrét választások törvényes *sokformájúságában is*, melyek sokfélesége szabad, sőt gazdagító”. CASAROLI, A., *La Santa Sede e la comunità internazionale*, in *La Comunità internazionale*, 29 (1974) 597.

oltárán, de ha ma Kína mondjuk 10-15 %-a keresztény volna, lehet, hogy Európa könnyebben értetné meg magát vele. Amikor ezt a történetet ma *horribile dictu* meséljük, akkor az akkori tipikus kormányzati gondolkodásmód meg nem értéséről teszünk tanúbizonyságot, hiszen akkor ez volt a természetes és korszerű kormányzati gondolkodás.

Az egységesség határát jelenti az is, hogy a krisztushívők egy-egy néphez tartoznak. Az egyes országokban élő nemzetiségek misézési és tanítási nyelvhasználatával kapcsolatban nem mindig könnyű a helyi állam, vagy a többségi nép köréből kikerülő helyi egyházkormányzat gondolkodásmódja. Példa erre a Dél-szlovákiai és a csángóföldi magyar kisebbség helyzete. Szlovákiában, a déli területeken két dolgot lehetne csinálni: ki lehetne alakítani egy kelet-nyugati irányú, hosszúkás egyházmegyét, magyar többséggel és magyar megyéspüspökkel, vagy a vegyes lakosságú egyházmegyék egyike élére magyar püspököt lehetne kinevezni. Ez jogilag igaz, csak a többségi szlovák lakosság ellenérzésével kellene számolni⁷⁴⁴. A Szentszék elsődleges szempontja ilyenkor az, hogy az adott területen élő krisztushívők el legyenek látva tanítással, szentségekkel és helyi egyházkormányzattal. Vagyis magasabb szempontból nagyobb érdek, hogy a szlovákiai egyházmegyék élete békés legyen, mint a magyar kisebbség érdeke. A csángóföldi helyzet ehhez hasonló. Fiatalabb nemzetek ilyen irányú érzelmei és reakciói mindig hevesebbek, mint megállapodottabbaké. A Szentszék a XIX. század erős nacionalizmusa megtapasztalása óta nem szokott egységesítő törekvésekkel fellépni a nemzeti érzésekkel szemben.

A püspöki konferenciák és a püspökök a kifelé irányuló kommunikáció szempontjából

A püspöki konferenciák ugyan *nem* tudják a helyi egyházrészt kifelé teljes értékűen *képviselni*⁷⁴⁵, *de* a kifelé irányuló *kommunikációban* jelentős szerepük van. Jobban ki tudják fejezni a terület püspökeinek az adott területtel, országgal kapcsolatos álláspontját, mert lévén, hogy ott élnek, általában ott nevelkedtek, ismerik annak a területnek a nyelvét, szokásait, történelmi, politikai múltját, politikai és egyéb közösségi kultúráját, ezért jobban érzik a finomabb kommunikációs distinkciókat, mint a Szentszék vagy az adott országba küldött nuncius. A konferencia mint jogi formáció tehát *az egyház kommunikációs flexibilitását javítja* az adott területen. Ez azonban nem jelenti ez azt, hogy a konferencia az egész egyház adott országgal kapcsolatos álláspontját mondaná ki.

Ismert az amerikai püspöki konferencia nyilatkozata az Öböl háború kapcsán. Az Amerikai Egyesült Államok Püspöki Konferenciája (*United States Conference of Catholic Bishops*) 2002. novemberi állásfoglalásában a háború indítás szabályaira, kritériumaira⁷⁴⁶,

⁷⁴⁴ A szlovák nemzeti tudat kialakításában a katolikus papság nagy szerepet vállalt a XVIII. század második, a XIX. század első felében. Nálunk az önálló ország miatt megvolt a történelmi tudat, a tipikus magyar történelmi narratíva. Ezt a szlovák népben a papi értelmiség dolgozta ki. A nyelvújítást, amit nálunk Kazinczy és a többi világi értelmiségi vittek véghez, azt a szlovák nyelvben a klerikus értelmiség tette meg. Ezért van az, hogy Szlovákiában nemzetibb érzelműek a katolikusok, mint nálunk.

⁷⁴⁵ Ld. *A püspöki konferenciák és a püspökök az egyházrész kívüliállókval szembeni képviselete szempontjából* c. fejezetet a 58. oldalon.

⁷⁴⁶ *Statement by the U.S. Catholic Bishops* 2002. IX. 13. in www.usccb.org/bishops/iraq.shtml

a 2003. márciusi és áprilisi állásfoglalásaiban pedig a hadviselés szabályaira emlékezteti az amerikai kormányzatot, figyelmezteti a háború elkerülésére való előfeszítések fontosságára, és aggodalmát fejezi ki az áldozatok és a valószínű emberi szenvedés miatt⁷⁴⁷. Mindenesetre nem zárja ki kategorikusan a háborút, hanem inkább „morálisan fölkészül” rá. Ezzel szemben a Szentszék⁷⁴⁸ és a nem amerikai püspöki konferenciák kategorikusan kizárják a háború lehetőségét és annak gondolatát is. A Konferencia állásfoglalásaiban a szó szoros értelmében nincs semmi olyan kijelentés vagy gondolat, ami a katolikus egyház hivatalos állásfoglalásaival ellentétes volna, inkább az attitűdben van különbség. Nem az érződik belőle, hogy még a felkészülés gondolatával sem hajlandó foglalkozni, hanem fölkészül és fölkészíti a területén élő embereket.

Melyik az egész egyház hivatalos álláspontja? Egyértelmű, hogy a Szentszéké, és csak az. A konkrét példában azt látjuk, hogy a konferencia igyekezett *egyrészt* a politikai kontextus figyelembe vételével állást foglalni (az amerikai népnek a szeptember 11-i támadás nagy traumát okozott), és ebben a helyzetben nem az elméleti állásfoglalást tekintette feladatának, hanem azt, hogy az ottani népesség aktuális lelkiállapotát kezelje úgy, hogy az ne álljon szemben a keresztény elvekkel, ill. ha háború lesz, az a lehető legkisebb szenvedést okozza, *másrészt* foglalkozik a területén élő emberek valószínűleg bekövetkező lelki és morális problémáival. Vagyis nem szalad elméletieskedésbe, hanem ellátja a területi adottságoknak megfelelő lelkipásztori feladatát (ez a természetének megfelelő feladata). Ebben a magatartásban jól látszik az a lehetőség, amit a püspöki konferencia, mint formáció a kommunikáció terén nyújt: általa az egyház képes a világ különböző területein élő katolikus népesség konkrét helyzetéhez „közel lenni”, azt megérteni⁷⁴⁹. Erre egy teljesen monolitikusan kommunikáló világegyház képtelen volna. A püspöki konferenciák általi kommunikációban tehát a kommunikációs flexibilitást mint lehetőséget, mint cselekvési szabadsági fokot láthatjuk.

A Magyar Püspöki Konferencia is adott ki körleveleket, pásztorleveleket. Ilyen volt pl. 1996. augusztusában az „Igazságosabb és testvériesebb világot” című⁷⁵⁰. Ezek azonban – a korábbiaknak megfelelően – nem jelentik a katolikus egyháznak mint olyannak a magyarországi társadalmi viszonyokkal kapcsolatos hivatalos álláspontját, csak a magyar püspökök tanácsait, amiket 1996-ban a magyarországi krisztushívők figyelmébe ajánlottak.

Az egységesség kiterjedése az államok és az egyház esetében

Az, igaz, hogy az egyház esetében az egységesség nem olyan fokú, mint az államok esetében. Azonban ma államok esetében sem olyan fokú a koncentráltság (a biliárdgolyó

⁷⁴⁷ *Statement on Iraq*, 2003. II. 26., in www.usccb.org/sdwp/international/iraqstatement0203.htm; *Statement on War with Iraq*, 2003. III. 19., in www.usccb.org/sdwp/peace/stm31903.htm

⁷⁴⁸ Az USA konferencia saját honlapján le is közöl egy sor, a saját véleményével erősen kontrasztban álló véleményt, közte a Szentszékét is: www.usccb.org/sdwp/peace/quotes.htm

⁷⁴⁹ Nem érdemes ebben a magatartásban megalkuvást látni, noha azt is bele lehetne magyarázni. Az egyház mindennapjaiban „üzemszerűen” van olyan szituáció, hogy nem az elveket kell súlykolni. Egy gyóntató alapos lelkipásztori hibát követ el, ha a bűnét elmondó embert nem az egészséges irányba teendő következő lépéshez segíti hozzá, hanem a katekizist olvassa a fejére.

⁷⁵⁰ *Igazságosabb és testvériesebb világot!*, A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a magyar társadalomról, in www.katolikus.hu/korlevel

állapotra törekvés), mint az abszolutista monarchiák esetében volt. Azt tapasztaljuk, hogy államok esetében is van, hogy nyilatkozatbeli különbségek vannak az állam egyes szervei között, és mégsem vetődik föl, hogy ez az állam nem egységes nemzetközi fellépéséhez vezetne⁷⁵¹. Az államok esetében szokásos fellépésnél nagyobb fellépési egységességet mindenképpen túlzás volna elvárni. Az igazi kérdés az *a diplomáciailag, nemzetközi jogilag releváns tevékenységben elérhető egységesség elégséges voltának* kérdése. Erre – jóllehet nem a teljes történelem folyamán, hanem csak a római kérdés utáni időszakra – jó példa a nemzetközi szerződések kialakításában mutatott egységesség. Ahogy a szerződések elemzésénél láttuk, kimutatható, hogy az egyháznak van saját szerződési politikája⁷⁵². Ennek az az intézményi alapja, hogy az egyes államokkal mint tárgyaló felekkel – a helyi nunciuson mint tárgyaló személyen keresztül – egységesen a szentszéki Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok Részlege tárgyal. Ez a szerződésekben egységes szerződési politikát folytat.

Az egyház kormányzati rendszerének éppen az a legegységesebb része, ami a nemzetközi kapcsolatok szempontjából a legrelevánsabb. Ennek magyarázata az, hogy a *ius publicum canonicum* eleve azért jött létre, hogy az egyház nemzetközi kapcsolataiban az egységesség demonstrálásával segítséget nyújtson. Ezt az egységességet a II. vatikáni zsinat sem csökkentette. Így ez a része ma is egységes. Vagyis a külügyi partnerek számára érezhető működése egységes, legalábbis – ahogy a vele kötött szerződések gyakorlata mutatja – elégségesen egységes.

Autolimitáció a nemzetközi kapcsolatokban

Agostino Casaroli egy írásában kifejti, hogy az egyház vagy Szentszék nemzetközi jogi alanyisága nem *sui generis* vagyis különleges, atipikus, hanem *általános* a nemzetközi jogi természetű kapcsolatok létesítésére való *alkalmasság* tekintetében, viszont *atipikus* annak *tartalma és a gyakorolt jogok kiterjedése* tekintetében. Tartalma ugyanis *vallásos, lelki, nemzetek előtti ill. fölötti, univerzális és autolimitált*⁷⁵³. Ez az 'autolimitált' önmaga által meghatározott terjedelműt jelent. Ez azt jelenti, hogy a bíboros államtitkár cikke alapján az egyház nem igényel beleszólást minden nemzetközi kérdésben. Az egyház saját belső tulajdonságaiból és az államokkal a történelem folyamán kialakult viszonyából következik, hogy milyen jogosítványokat igényel / használ föl. Hozzá kell tenni, hogy ezek az igények nem szoktak túlzók lenni, ugyanis az egyháznak – szintén történelmi tapasztalat alapján – nem érdeke, hogy az államokat fölöslegesen ingerelje. XII Piusz egyházi diplomácia-definíciója jól leírja, hogy az igények főleg mire terjednek ki: „Mindig is egyike a Szentszék lényegi feladatainak, hogy őrködjön, hogy az Egyház és az Államok között – a világon bárhol is legyenek – normális és lehetőség szerint barátságos állapotok uralkodjanak, és így a katolikusok nyugodtan és békésen élhessék hitüket [...]”⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ Ld. azt az esetet, amikor egy magyar miniszter a '97-es szentszéki szerződés egyoldalú változtatását indítványozta, a Külügyminisztérium viszont nem értett egyet vele. Ettől – nézetem szerint – Magyarország egységes nemzetközi jelenléte, pláne a magyar állam egységes nemzetközi jogalanyisága nem szenvedett csorbát.

⁷⁵² Ld. 2.4.2. *Az egységesség nemzetközi szerződésekben tükröződő elismerése* alcímet az 70. oldalon.

⁷⁵³ CASAROLI, A., *La S. Sede e la Comunità Internazionale*, in *La Comunità Internazionale*, 1974, 598.

⁷⁵⁴ *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII, I*, 1955, 6.

4.2. A szuverenitás és az egységesség külsők általi elfogadása elvileg

Föl lehet tenni a kérdést, hogy látjuk ugyan, hogy az egyház sokféle módon törekszik, hogy a külvilággal való kommunikációjában az önképének megfelelő mederbe terelje a párbeszéd formáját, de kérdés, hogy ezeket az igényeket a partnerek hogyan fogadják el, *egyáltalán elfogadják-e?* Erre többféle választ lehet adni.

1) A történeti fejezetekben sok évszázados folyamatot láttunk. Ha csak az egyik (az egyházi) felet nézzük, és azt látjuk, hogy kis mozgásokkal repozicionálja magát a nemzetközi térben, és kis reformokkal teszi jogi és más szempontból kompatibilisebbé magát a mindenkori külvilág állapotát figyelve, és mindeközben más szuverénnel tárgyal, szerződéseket köt, vagyis *folymatosan mint a mindenkori nemzetközi rend tagját vizsgálhatom*⁷⁵⁵, akkor erre a kérdésre már meg is kaptunk a választ. Nem kellett elfogadtatnia magát, nem volt nagy kezdés, „debütálás” a nemzetközi rendben, mert – kisebb, helyi anomáliáktól eltekintve – mindig elfogadták. Másképpen fogalmazva, nincs értelme a kérdésnek, hogy elfogadják-e, mert ha az egészből valami evidens, és nem szorul bizonyításra, akkor éppen ez az.

2) Nemzetközi jogi jellegű válaszkereséssel föl lehet sorolni azokat a klasszikus egyezményeket, amikben a nemzetközi élet alapelvei leíratnak, és aminek a Szentszék aláírója: a diplomáciai kapcsolatokról szóló 1815-ös bécsi egyezménynek, az 1818-as Aix-la-Chapelle-i jegyzőkönyvnek, az ezeket újraszabályozó 1961-es bécsi egyezménynek, a konzuli kapcsolatokról szóló 1963-as bécsi egyezménynek⁷⁵⁶, a nemzetközi szerződések jogáról szóló 1969-es bécsi egyezménynek⁷⁵⁷, az államok univerzális nemzetközi szervezeteknél való képviseléről szóló 1975-ös bécsi egyezménynek⁷⁵⁸.

3) Nem az az (igazán) érdekes, hogy *egy-egy helyzetben elfogadják-e*, hanem hogy hosszú távon eredményes-e ez az önkifejezési szándék. A *II. hipotézis* azt tartalmazta, hogy az egyház a történelem folyamán *törekedett rá*, hogy a rajta kívül álló hatalmakkal *egyenrangúként tárgyaljon*. Azért így fogalmaztam meg a hipotézist, mert egyrészt az egyes esetekben korrekt módon amúgy sem lehet az elfogadást bizonyítani (nem kötnek minden esetben szerződést, a nemzetközi jog előtti időkben az „elfogadást” nem is lehet egyértelműen értelmezni, stb.), hanem *a nemzetközi rendben való hosszú távú benne-lét a*

⁷⁵⁵ A történeti fejezetben igazán bőséges példamennyiségen láthattuk az egyház világi hatalmakkal való politizálását, a jogtörténeti fejezetben pedig azt, hogy az egyes korokban hogyan alakította a jogi szerkezetét a külső struktúrák adaptációja elve alapján. Annak, hogy ilyen plasztikusan megfigyelhetjük ezt a repozicionálási történetet (különösen talán az aszimmetrikus túligények politikai játéka részben), éppen az adatok nagy száma az oka.

⁷⁵⁶ Jóllehet a természetes lakosság fogalma nem alkalmazható az egyházra, és a Vatikán városállamnak sincs természetes lakossága, s így a nunciatúráknak nincs konzuli osztályuk, valamint mivel a Vatikán Városállam területére nem lehet engedély nélkül bemenni, ezért a szentszéki nagykövetségeknek sincs konzuli osztályuk. Az ilyen egyezményekben való részvétellel a szentszéki diplomácia *egyrészt* megmutatja a nemzetközi rendszer iránti érdeklődését, egyszersmind rangját is emeli, *másrészt* a nemzetközi közvélemény kedveli a Szentszék részvételét egyezményekben és multilaterális megállapodásokban, mert pacifikálónak tartják és megmutatja, hogy a szerződés sokak által elfogadható, így a várható belépések számát tovább növeli.

⁷⁵⁷ SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog*, Budapest, 2000, 105.

⁷⁵⁸ BARBERINI, *Diplomazia pontificia* in *Enciclopedia giuridica*, IX, é.n., 4.

döntő. Ha abban rendszeresen manővereket végez az entitás, akkor annak részese. Ha a korábban általa nemzetközi természetűnek ítélt és nemzetközi módon és formában lereagált kihívásokra egy idő után pusztán országokon belüli módon és széttöredezetten kezdene reagálni, akkor azt lehetne mondani, hogy a nemzetközi természetű jelenléte, egyszersmind az ilyen elfogadottsága is megszűnt. Ilyet azonban nem tapasztaltunk.

4) Nem az a lényeges kérdés, hogy az *egyes országok elfogadják-e*, hanem az, hogy képes-e meggyőzően vinni az egységes működést. Közvetlen értelemben az nem érdekli az egyes országokat, hogy az egyház az egész világon egységes-e, hanem általában csak az, hogy a területén élő egyházzsír és a Szentszék között szilárd és hatékony-e a kánoni jogrendi kapcsolat. Viszont ha ez a szilárd kapcsolat sok ország irányában, körkörösén fennáll, akkor az egész világon egységes kánoni jogrendről kell beszélni. Amikor pedig az egyház *külső, diplomáciai képességét* mint olyat vizsgáljuk, és nem egy-egy ország szempontjából tekintjük a kérdést, akkor éppen azt kell vizsgálni, hogy az egyház képes-e az egész világon egységes működést végezni. Éppen ezért volt a *III. hipotézis* az, hogy „az egyházi alkotmányjog mint elkülönült diszciplína, *célja, feladata* az volt, hogy az egyházat mint az államokkal egyenrangút, szuverént *modellezze*. Hiszen amikor egy állam az egyházzal jogi kapcsolatba lép, akkor ennek az egységes jogrendnek az ő területére eső részével lép kapcsolatba.

Összefoglalva, az, hogy az egyház – a nemzetközi jog és az államok belső joga szempontjából is – különcködő igényeit és eleve az egyházat mint tárgyalópartnert a partnerek elfogadják-e, nem az egyes elfogadási (úgy értem diplomáciai kapcsolatfelvételi) esetek elemzésével, majd azok aggregációjával kell vizsgálni, hanem az *igényei érvényesítésére való általános képessége* vizsgálatával⁷⁵⁹. Ilyen értelemben az a kérdés, hogy a partnerek elfogadják-e az egyházat külső partnernek és az, hogy elfogadják-e egységességét, a nemzetközi kapcsolatok tudomány érdeklődése szempontjából *ugyanaz a kérdés*. Hiszen ha az egyház nem volna (az államok számára is érzékelhetően és érthetően) egységes, akkor az egyház nemzetközi működéséről beszélni sem volna érdemes.

Ezért kapott a dolgozatban az egységesség vizsgálata és annak külső következményei ill. érvényesítése olyan nagy hangsúlyt és terjedelmet, és a főcímben is ezért ragadom meg így az egész témát. Ez ugyanis *a probléma olyan ekvivalens átalakítása*, amire *található elégséges elemezhető anyag*.

⁷⁵⁹ A francia Semmítő Bíróság döntésénél azt láttuk, hogy a Semmítő Bíróság a Szentszék nemzetközi életben szokásos általános elfogadottságára hivatkozott, annak ellenére, hogy Franciaország abban az időben nem fogadta el diplomáciai partnerül (ld. a 94. oldalt). Az Egyesült Államok diplomáciai kapcsolatfelvételről szóló belső vitájában pedig azt láttuk, hogy úgy érveltek (Zablocki), hogy még a szocialista országok némelyikének is van kapcsolata a Szentszékkal, micsoda dolog, hogy az Egyesült Államoknak nincs (ld. a 99. oldalt). Ebből arra lehet következtetni, hogy ugyan igaz, hogy a Szentszék nemzetközi alanyiségének – a nemzetközi jog saját logikai horizontján belül – nincs erga omnes szembeszegezhetősége (kényszerítő ereje), mégis, a nemzetközi életben a nagyon sokak általi elfogadottságnak van politikai motiváló ereje, amit némi szójáttékkal nevezhetnénk *a nemzetközi kapcsolatok tudomány gondolkodási horizontján érvényes és működő erga omnes kényszerítő erőnek*. Ez megint egy szemléletes példa a nemzetközi jog és a nemzetközi kapcsolatok tudomány értelmezési és megértési horizontja közötti különbségre, és arra, hogy az utóbbi mennyivel rugalmasabb és alkalmasabb a nem szokásos jelenségek magyarázatára.

Az igaz, hogy nehezebb időkben (pl. római kérdés) az aktor külön jelentőséget fog tulajdonítani az egyes kapcsolatfelvételeknek ill. kapcsolat megszakadásoknak, a *külügyi kapacitás vizsgálatára* azonban az *általános képesség hosszú távú alakulása* elemzése meggyőzőbb eredményt nyújt. Ezen belül is a *képesség tudatos alakítására* irányuló törekvés, stratégia *kimutatása* a legfontosabb, és nem az eseti beválások elemzése.

Tendenciák az általános külügyi erőben

A történelem folyamán ki lehet mutatni egy a külügyi erőben mutatkozó általános hullámzást. Ez természetesen – mint minden történelmi szakaszolás – a figyelembe veendő tényezők megítélésén múlik. A történelmi elemzés folyamán kialakult számomra egy ezzel kapcsolatos elképzelés, ami persze vitatható. Annak érzékeltetésére, hogy szerintem *lehetséges* ilyen görbe felállítása, vagyis a *külügyi erő diakron alakulására való reflexió*, vázolom az erről való elképzelésemet.

1) a Nyugat-római Birodalom összeomlásától a VIII. századig – erős

Eleve ekkor vált az egyház önálló hatalmi tényezővé, megszabadulva a birodalmi közigazgatás protektorkodásától, jóllehet ezt az önállóságot akkor inkább mint veszélyt érzékelte. Pár évszázad alatt „beletanult” ebbe az új fajta jelenlétbe, és a Karoling korszakban valódi és erős külügyi hatalomként volt jelen. Az egyházkormányzat biztonsági helyzetét is sikerült megszilárdítani. A külügyi tevékenység belső feltételrendszere azonban nem sokat fejlődött, nagyjából a konstantini időben kialakult szinten maradt, az akkor megszerzett képességeket használta fel az új helyzetben.

2) a IX. és X. században – anarchikus

Az anarchia korszaka, amikor mind a külvilág általános biztonsági helyzete meggyengül, mind az egyházkormányzat működése korrupttá válik és meggyengül. Az egyház belső helyzete a kor általánosan anarchikus állapotát osztja⁷⁶⁰.

3) a XI. századtól a XIV. századig – erős

A Német-Római császárság és a pápaság egyidejű stabilizálódása az általános külügyi helyzet megerősödéséhez és az egyházi külügyi erő megerősödéséhez vezet. Hátrány, hogy a császársággal politikai eszközökkel kell kompetencia-harcot vívnia, amit az egyház igyekszik a jog síkjára terelni.

4) a XIV. századtól a XVI. századig – hátráló, önvédő

A korai abszolutizmusok kompetencia-elvonó igényeivel szemben az előző korszak jogi technikáit használja, új eszközöket nem hoz. Az avignoni korszakban a francia, utána az itáliai reneszánsz fejedelmekhez való

⁷⁶⁰ Mivel az egyház tagjai és a világi társadalom tagjai ugyanazok, ill. mert ebben a korban az egyház funkcionáriusai és a világi hatalmi vertikum funkcionáriusai különösen erős összefonódást mutattak, az egyház nem tudta nem osztani a környezete állapotát.

hasonulás hígítja az előző korszak egyházkormányzati fegyelmét, ami a külügyi erőre is hatással van.

- 5) a XVI. századtól a XIX. század elejéig (Napóleoni háborúk) – kiszolgáltatott
Az abszolutizmus idejében az egyházkormányzat adaptálja az abszolutista kormányzati technikákat, amivel az egyház jogi szerkezetét (a teológiai adottságok keretein belül) korszerűsíti és az államokkal azonos működésű külügyi apparátust épít ki. Ez azonban a jelentős külpolitikai relációkban csak a le nem csúszásra elegendő. Protestáns uralkodókkal gyakorlatilag nincs külügyi kapcsolat, a katolikus uralkodókkal jórészt formális. Utóbbiak ugyanis igyekeznek a vallást belügynek tekinteni (vallásfelhasználás).
- 6) 1815-től a római kérdésig – erősödő
A bécsi egyezményben való részvétel megállítja a külügyi gyengülést, és az előző korszakban felvett kormányzati és külpolitikai technika meghozza az eredményét.
- 7) 1870-től az első világháborúig – pánik ellenére szinten tartó, majd erősödő
A Pápai Állam debellációja pánikot kelt, de a kiépült és jól működő egyházi diplomácia gyakorlatilag megrázkódtatás nélkül vészeli át. A megváltozott külpolitikai helyzet felismerése és az ahhoz való jó alkalmazkodás a kapcsolatok számán is látszik, és a jog újraszabályozásával (első kodifikáció) a konkordatárius aktivitás is új erőre kap.
- 8) az első világháború óta – erős
A kapcsolatok száma szakaszokban, de összességében nagyon megnő, a konkordatárius aktivitás is erős. Ez – nézetem szerint – inkább a belső jog világos rendje, a partnerek jogrendjeivel való kompatibilitása, az egyház vélemény alkotó és vélemény formáló rangja (morális erő⁷⁶¹), valamint az egyházi diplomáciai tevékenység növekvő külügyi rangja következménye, mintsem a lateráni szerződésé.

Az igaz, hogy ezt a hullámozást jellemezhetjük a kapcsolatok és a szerződések számával, de ezek valójában csak következményei, indikátorai az *elfogadottságnak* ill. az *alku erőnek*, amik az aktor külsők által érzékelhető belső tulajdonságain alapulnak. Az igazi kérdés és feladat tehát ezeknek a belső okoknak a vizsgálata és azok kívülállók számára való tudatos érzékeltetése. A történeti és jogtörténeti fejezetekben ezeket az ok - okozati összefüggéseket mutattam ki.

A belső okok vizsgálatának szükségességét abból is láthatjuk, hogy az egyes erősödő vagy erős korszakok mindig az előző korszak változtatásaira, reformjaira épülnek, annak eredményei. A pusztán történeti vizsgálat csak a folyamatok következményeit, eredményeit kutatná, és nem az okokat. Márpedig a nemzetközi kapcsolatok tudomány érdeklődése középpontjában éppen az áll, hogy az aktor *hogyan* követi érdekeit és hogyan használja ki a lehetőségeit, vagyis *hogyan alakítja tudatos külpolitikai stratégiáját*. A nemzetközi életben való tudatos részvételt, a tudatos stratégiai magatartást csak a

⁷⁶¹ Ld. a japán nagykövet nyilatkozatát a 44. oldalon.

nemzetközi kapcsolatok tudomány komplex érdeklődése mutathatja ki, ami nem tekint el az aktor belső tulajdonságaitól, ill. annak tudatos, a külvilág szempontjából is átgondolt alakításától (strukturális igazodás).

ÖSSZEFOGLALÁS

Az alkalmazott metodikai szemléletről

Tanulva az eddig keletkezett irodalom hibáiból (ld. a Bevezetésben), nem akartam olyan magyarázatot felállítani, ami az egyház nemzetközi tevékenységét *egyrészt* szelektált adatokból, és kis adatmennyiségből, és/vagy túl kis időtávon vizsgálja, *másrészt* az egyház elveitől eltekintve, esetleg azoknak ellentmondva magyarázza. Ezeket kiküszöbölendő, *egyrészt* abból indultam ki, amit az egyház valójában csinál, vagyis nagy mennyiségű (politika)történeti, jogtörténeti tény elemeztem, az aktor egész – e témában értelmezhető – története során. *Másrészt* szem előtt tartottam azt, hogy a tevékenységet mindenek előtt magának a tevékenységet végző külügyi aktornak a joga magyarázni. Az én magyarázatom elé azt a kritériumot állítottam – és azzal igyekeztem az eddigi nemzetközi kapcsolatok tudomány körébe tartozó magyarázatoknál meggyőzőbbet adni –, hogy az az egyház saját, külügyi tevékenységét leíró magyarázatával legalábbis ne legyen ellentmondásban. Ehhez mindenek előtt meg kellett ismerni ezt a magyarázatot⁷⁶², majd a történeti és jogi adatokat kellett elemezni és értelmezni a nemzetközi kapcsolatok tudomány ismeretszerző módszereivel. Ez a metodika azonos Alexander Wendtnek az aktor külpolitikáját annak identitásából kiindulóan vizsgáló magyarázat-keresési módszerével⁷⁶³.

A vizsgálandó aktorhoz *a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével* viszonyultam. Az egyes történeti ill. jogi tényeket, a külügyi tevékenységet úgy elemeztem, ahogy általában a klasszikus külügyi aktorok tevékenységét szokás elemezni. Megvizsgáltam annak *cél- és eszközrendszerét, intézményalakítási stratégiáját, érdektételezéseit* időről időre, *érdekkövető magatartásának mechanizmusát* ill. annak változásait. A tényeket mindig az aktor saját értelmezésű „kint és bent” ill. „én és a külvilág” viszonyrendszerében tekintettem.

Lévén az egyház nem szokásos aktor, a vizsgálatot nem kezddhettem el a nemzetközi kapcsolatok tudomány vesztfáliai nemzetközi rendszerben vagy a hidegháborús rendszer magyarázatára felállított szokásos magyarázati fogásai felhasználásával, hanem az egészen primer adatokig kellett lemennem (politikátörténeti, jogtörténeti tények). Csak az után, hogy ezek elemzésével sikerült felállítani az egyház egy bizonyos, *a nemzetközi kapcsolatok tudomány szemléletével* (Alexander Wendt identitás-alapú megközelítése alapján) *megközelített aktor-képét*, lehetett másodlagosan megmutatni, hogy erre az aktor-képre számos, a nemzetközi kapcsolatok tudományban szokásos magyarázati módok elég jó beválással alkalmazhatók (biliárdgolyó modell, katonai vagy gazdasági erő nemzetközi politikai erővé alakítása, intézményi struktúrák hasonlóságából adódó előny kihasználása, individualista alapon létrejövő érdektételezés és érdekkövetés).

A dolgozat elején kritikával illetem egyes nemzetközi kapcsolatok szempontú, az egyházat vizsgáló szerzőket, hogy a priorisztikusan úgy tekintették az egyházat mint

⁷⁶² Ld. *a külügyi tevékenységet magalapozó önreflexió és gondolkodásmód* c. fejezetet a 36. oldalon.

⁷⁶³ WENDT, A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999.

transznacionális aktort, nem kormányzati szervezetet, stb., valamint, hogy ez a kiindulásuk túlzott befolyást gyakorolt a végső eredményükre. Felvethető, hogy akkor az államok külügyi viselkedése vizsgálata szerinti vizsgálat nem eredményez-e ugyanilyen kiindulópont általi determinációt. Az erre a válasz, hogy minden kiindulás determinálja valamennyire az eredményt, a kérdés az, hogy az milyen mértékű, és hogy az iránya elfogadható-e.

Ezekre részletesebb választ magából a dolgozatból kapunk. A hipotéziseket úgy állítottam össze⁷⁶⁴, hogy azok (hipotetikus állítás formájában) magukban foglalják azt a kérdést, hogy a nemzetközi kapcsolatok tudomány horizontján tekintve hasonlít-e az egyház külügyi tevékenységének elméleti modellje egy államéra, vagyis lehet-e úgy vizsgálni, ahogy egy államot szokás⁷⁶⁵. Az tehát, hogy a hipotézisek bizonyítást nyertek, egyszersmind azt is jelenti, hogy az egyház *olyan módon* állít maga elé külügyi stratégiai célokat, ami *hasonlít az államok külpolitikai céltételezésére* (jóllehet a konkrét célok különböznek), és párhuzamosan, az ezek *elérésére használt külügyi technikái tekintetében is* nagy fokú hasonlóságot tapasztaltunk. Ebből pedig következik, hogy legalábbis lehetséges ugyanazzal a módszertannal kutatni. Ezáltal magából a dolgozatból, annak konkrét hipotéziseiből módszertani választ is kaptunk, ti. azt, hogy az egyház külügyi tevékenysége vizsgálható a nemzetközi kapcsolatok tudomány módszereivel, méghozzá nem mint valamilyen egészen különleges alakulat (ahogy a nemzetközi jog áll hozzá, 'sui generis' alany), hanem a szokásos, államokra alkalmazott vizsgálati elvek alapján. Vagyis *a nemzetközi kapcsolatok tudomány az egyházat kevésbé látja rendkívüli aktornak*, mint a nemzetközi jog. Ezért tapasztaltuk a vizsgálat során sokszor, hogy nemzetközi kapcsolatok tudomány módszertanával könnyebben, kisebb inputvesztéssel lehet az egyházi külügyi tevékenységet értelmezni, mint a nemzetközi jogéval. Ez tudományos szemléleti hozadéka a dolgozatnak.

Az eredmények összefoglalása

Dolgozatom konkrétabb eredményeit a bevezetésben felállított témalehatárolásban megfogalmazott pontok alapján foglalom össze⁷⁶⁶. Ezek a következő voltak:

A kutatás tárgya, az **egyház külügyi tevékenysége vizsgálata**, abból a szempontból, hogy abban sikerüljön kimutatni ill. értelmezni

- a) az annak *tudatos kialakítására és vitelére irányuló törekvést, tevékenységet*,
- b) a külügyi tevékenység *egységességét, állandóságát, konzisztenciáját, a külügyi eszközrendszer vizsgálatával*.

Az egyház által használt külügyi technikák vizsgálata során (*Az egységesség érzékeltetése, a tárgyalási erő c. főfejezetben*):

Ebben a fejezetben a római kérdés kezdetétől (1870-től) vizsgáltam az egyházi külügyi működést. *Egyrészt* olyan ismeretszerző utakat választottam, amelyek ugyan nem

⁷⁶⁴ Ld. a 23. oldalon.

⁷⁶⁵ Vagyis a *módszertani* kiinduló feltételezés („lehet úgy vizsgálni”) a dolgozat során megerősítést nyert.

⁷⁶⁶ A hipotézisek beválásának kimondása megtalálható az azokat tárgyaló teoretikus fejezetek végén.

mindig a nemzetközi kapcsolatok tudomány tipikus ismeretszerző metódusai alapján állnak (pl. belső jog vizsgálata, nemzetközi szerződések összehasonlítása), viszont releváns információval szolgálnak az egyházi külügyi tevékenység nemzetközi kapcsolatok tudomány szempontjából való vizsgálata számára. *Másrészt* tipikusan a nemzetközi kapcsolatok tudomány ismeretszerző metódusába tartozó vizsgálatokat végeztem (az egyházi külpolitikai erő értelmezése, eredése, az aktor részéről történő érzékeltetése, a partnerek általi érzékelése, a partnerek külügyi céljai és szempontjai az egyházzal való diplomáciai kapcsolatfelvétel során, az egyház külügyi céljai a szerződésekben).

ad a) Az egyházi külügyi működés szabályozása vizsgálata során láthatóvá vált, hogy az egyházi külpolitikai tevékenység egy ágazati törvény (MP *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*) által szabályozva működik, irányítása a szentszéki Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok Részlege reszortja. A külpolitikai tevékenység az *államokéval analóg jogi és intézményi irányítás alatt áll*. A nemzetközi szerződések vizsgálata során azt találtuk, hogy az egyházi fél törekszik rá, hogy a világi partnerekkel *elfogadtassa saját egységes konstitucionális szerkezetét*, és ezt egyes kardinális jogi kitételek elfogadtatásával *el is éri*. A római kérdés idején (1870-1929), különösen az első világháború idején az egyház nagyon tudatos diplomáciai stratégiával alkalmazkodott az új külügyi helyzethez, *közvetítésekkel, tudatos kapcsolatfelvételi-, nyilatkozási és szerződéspolitikával* erősítette meg külpolitikai helyzetét. Láttuk, hogy ennek a lateráni szerződés következménye, és nem oka volt.

Így a külügyi technikák vizsgálata folyamán sikerült kimutatni az egyházi külügyi tevékenység *tudatos kialakítására és vitelére irányuló törekvést, tevékenységet*.

ad b) Láttuk, hogy az egyházkormányzat *olyan törvényeket hoz*, melyek által a helyi egyházrészek képtelenek a Szentszék közbejötté nélkül az ottani állammal való teljes értékű kapcsolattartásra. Jóllehet a helyi püspökök és azok konferenciáinak kommunikációs szabadsága ennél nagyobb, és így az egyház a különböző helyi államokkal flexibilisebben tárgyalhat⁷⁶⁷, ez azonban nem jelent a helyi állam irányában teljes képviselőképességet és szerződésképeséget, így *a szoros értelemben vett külügyi irányítás központosítottága* egyértelmű. A nemzetközi szerződések időbeli vizsgálatával kimutattuk, hogy a szerződések jelentős kitételeinek „termék élet ciklusa” az egyik fél, a Szentszék által *tudatosan gyakorolt szerződési politika* meglétét bizonyítja.

Az *egyházi politikai érdeket* úgy értelmeztük, hogy az egyház a 'tanítás egysége és az egyház egysége' elvet – mint az egyház önreflexiójából következőt – az egyháznak kötelezően képviselnie kell a kívülállókkal szemben. A *raison d'église* tulajdonképpen ennek az ekkleziológiai elvnek a külpolitikai irányelvvé való átalakítása. A spirituális érdek külügyi érdekké való átalakítása és érvényesítése olyan mechanizmuson keresztül történik, hogy abban a kettő nem keveredik egymással. A tanítás egységét és az egyház egységét a partnerek mint az egyház *jogi egységét, méretét, politikai súlyát* érzékelik.

⁷⁶⁷ Ld. A püspöki konferenciák és a püspökök az egyházrész kívülállókkal szembeni képviselete szempontjából c. alfejezetet a 58. oldalon, valamint a A püspöki konferenciák és a püspökök a kifelé irányuló kommunikáció szempontjából c. alfejezetet a 230. oldalon.

Ennek közvetett bizonyítékként értékelhető, hogy a világi hatalmak az egyházzal való diplomáciai kapcsolatfelvételi politikájukban az egyház világi értelemben vett politikai, külügyi súlyát mérlegelik, azt veszik figyelembe⁷⁶⁸.

Így a külügyi technikák vizsgálata folyamán sikerült kimutatni a *külügyi tevékenység egységességét, állandóságát, konzisztenciáját*.

A történeti vizsgálat során (*A függetlenség felépülése* c. főfejezetben):

Ebben a fejezetben az egyházi külügyi tevékenységet a politikatörténeti és jogtörténeti események folyamatában vizsgáltam a Nyugat-római Birodalom bukásától kezdve napjainkig. Az események értékelésének kulcsa a *'külső anyagon keletkezett struktúrák adaptációjának'* elve volt. Eszerint, ha az egyház a környezet, a külvilág változását érzékeli, azzal válaszol, hogy a külvilág éppen korszerű külügyi szempontból hasznos önstrukturálási módszereit átveszi, adaptálja. A vizsgálat szemlélete pedig az volt, hogy az egyházkormányzat az egyház *saját önreflexiójából kiindulva, a mindenkori külvilág egyház irányában tanúsított magatartását értelmezve* alakítja ki aktuális külügyi reagálását. Ennek az elvnek és ennek a szemléletnek az alkalmazásával lehetővé vált, hogy a politikatörténeti és jogtörténeti tényekben megmutathassuk a nagyobb tendenciákat, és az abban rejlő törekvéseket, tudatosságot.

ad a) A legkorábbi időpont, amikor az egyház külügyi (hatalmak, erőcsoportosulások közötti) tudatos tevékenységét észlelni lehetett, a Nyugat-római Birodalom bukása utáni időszak. A történeti, intézménytörténeti és jogtörténeti adatok elemzésével arra jutottam, hogy az egyház külső hatalmakkal kapcsolatos magatartását *úgy lehet jól értelmezni*, ha bevezetem a *raison d'église* munka-fogalmát. Ez a fogalom azt a tudattartalmat jelenti, ami az egyházkormányzat kívülállókkal kapcsolatos magatartását irányította. Megfordítva: csak úgy tudtuk az egyházkormányzat kívülállókkal kapcsolatos tevékenységsorozatának következetességét jól magyarázni, ha azt feltételeztük, hogy e tevékenység mögött volt egy iránynorma, ami azt rendezte.

A *raison d'église* magyarázta 1) az *egyházkormányzat biztonsági helyzetének* megtartására, javítására irányuló erőfeszítések következetességét, 2) az egyházi vertikum döntési mechanizmusa világítól való megkülönböztetésére irányuló törekvés (*dualizmus*) következetességét⁷⁶⁹, 3) a legjobban a középső középkor folyamán kimutatható *aszimmetrikus túligények politikai harca* folyamán látott következetes egyházi magatartást.

A *szuverenitáselmélet* egyházban való megjelenéséből (XVI. század) arra következtethettünk, hogy az egyház *ugyanolyan módon gondolja el közjogi szerkezetét*, ahogy a kor állami közjogi gondolkodói az államét. Ennek külpolitikai relevanciáját erősítette meg, hogy ez után az egyház külügyi tevékenysége a korábbiaknál még pregnánsabban mutatta a kor szuverénjeivel a külügyi szabályok alapján való

⁷⁶⁸ Ld. a 2.5.2.2. *A világi hatalmak politikai céljai* c. alfejezetet a 98. oldalon.

⁷⁶⁹ Amit I. Gelasius pápa 496-ban tett, az egyházi és a világi szférát elválasztó állásfoglalásától tudunk nyomon követni. Ez után az egyházi és a világi szférát elválasztó vonalat gelasiusi vonalnak hívtam. Megállapítottuk, hogy a Gelasius-féle elválasztó vonallal és a XIX. századi elválasztási törvényekben alkalmazott elválasztó vonal gyakorlatilag teljesen egybeesik.

viszonyulását, ekkor épült ki a nagyköveti - nunciusi képviseleti rendszer. Ebben az időszakban az egyház külügyi képességeinek javítása 1) az egyházi közjogi vertikum (*ius publicum canonicum*) elméleti kidolgozására, 2) az egyházi jogrend jogi hatékonyságának javítására (közigazgatási reformok) irányult. Ezáltal az egyházi és a világi vertikum közötti jogrendi határok világosabbak lettek (ez vezetett a konkordátumok számának növekedéséhez), és végül az egyházi jogrend – világi jogrendekhez hasonló – kodifikáción esett át.

Tehát a történeti vizsgálat folyamán sikerült kimutatni az egyház *külügyi tevékenységében*, annak *tudatos kialakítására és vitelére* irányuló törekvést, tevékenységet.

ad b) A *raison d'église* mint orientációs tudattartalom a következőképpen adódott. 1) a Konstantin császár előtti időszakban (első három évszázad) csak a teológia területén volt jelen összetartási ethosz vagy egységtörekvés ill. ment végbe egységesedési folyamat. 2) Az egyház Nyugat-római Birodalom bukása utáni politikatörténeti elemzésben meggyőzően következetes viselkedés-sorozatokat mutatott. E kettőből arra következtettünk, hogy a 476 utáni időszakban a Konstantin előtti, teológiai területen keletkezett egység-doktrína mint iránynorma élt tovább, azzal a jogi, közigazgatási, egyházkormányzati hivatali apparátussal megerősítve, amit az egyház a konstantini időszakban (bőven számítva: 313-476) adaptált a Római Birodalom közigazgatásából.

Eszerint a *raison d'église* olyan, az egyház kívülállóik irányában kifejtendő politikáját vezető iránynorma, ami 1) a teológiai területen gyökerező, ott magyarázható egyházi önreflexióval határos, annak egységnormájára (a *tanítás egysége és az egyház egysége*) épül, így azzal ellentmondásban nem lehet, 2) de már nem a teológia, hanem a *külügyi tevékenység és gondolkodás területén van*, annak cél-meghatározó, orientáló fogalma.

Azzal, hogy az egyház külügyi tevékenységét irányító tudattartalom az egyház teológiai önreflexiójára épül (ami a külügyi technikák változásánál nagyságrendekkel lassabban változik, valamint egyirányúan elmélyülő irányú), az következik, hogy az egyház külügyi tevékenységének az *egységesség, a konzisztencia* fenntartása és javítása, a *befolyásmentesség* mindenkor biztosítása minden időben és minden környezetben *állandó feladata lesz*. A *raison d'église* tulajdonképpen az egyházi önreflexióban meglévő egység-célnek a külügyi technikájú kifejezése, ennek *állandó külügyi céllá* tétele, átfogalmazása.

A *szuverenitáselmélet* egyház általi adaptációjában azt láttuk, hogy az egyház az adott kor legkorszerűbb technikáját alkalmazza, amivel a kor külügyi aktorai saját egységüket, senki alatt nem állásukat (*auctoritatem superiorem non recognoscens*), mindentől való függetlenségünket fejezik ki, és követelik meg a partnerektől. Ez a kor az abszolutizmus kora, tehát az ekkori állami formák adaptációja szükségszerűen az egységesedés, a közigazgatási konzisztencia növelésének irányába mutat. Pontosabban fogalmazva, a központosításban látják a külügyi (és egyidőben a belügyi) hatékonyság növelésének lehetőségét. A kor e központosítási hullámában az egyház ugyanolyan természetes módon vett részt, ahogy a szuverenitáselméletet is alkalmazta önmagára. A szuverenitáselmélet adaptációja utáni egyházkormányzati korszerűsítések jó párhuzamot

mutatnak az egyes korok éppen korszerű állami kormányzati technikájának fejlődési irányáival. A jogrend XX. század eleji korszerűsítése (kodifikáció) a jogi hatékonyság javításának közvetlen célján túl, a közjogi konzisztencia javítása által elérhető konkordatárius tárgyaló- és alkuképesség javítására irányult.

*Tehát a történeti vizsgálat folyamán sikerült kimutatni az egyház *külügyi tevékenységében*, a *külügyi eszközrendszer*⁷⁷⁰ vizsgálatával, annak egységességét, állandóságát, konzisztenciáját.*

⁷⁷⁰ Itt természetesen a tágabb értelemben vett külügyi eszközrendszerről van szó, nem csak pl. a követségekről, hanem mindarról a tudatos önalakító tevékenységről, amit egy adott korban a külügyi képesség növelésére felhasználtak.

BIBLIOGRÁFIA

Felhasznált szakirodalom és másodlagos források

Rövidítések:

RGDIP: Revue Générale de Droit International Public, Paris, 1894. skk.

Civ.Catt.: La Civiltà Cattolica, Roma, 1850. skk.

AA. VV., *Jogi lexikon*, Budapest, 1999,

Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. V.

ÁDÁM A., *Az Alkotmánybíróság egyházakkal kapcsolatos határozatai*, in BITSKEY B (szerk.), *Tíz éves az Alkotmánybíróság*, Budapest, 2000, 121-135.

ADRIÁNYI G., *A Vatikán keleti politikája és Magyarország 1939-1978. A Mindszenty-ügy*, Budapest, 2004,

ALBERIGO, G., *La Costituzione nel magistero globale del Concilio*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze, 1966.

ANZILOTTI, D., *Corso di Diritto Internazionale I*, Roma

ANZILOTTI, D., *Corso di diritto internazionale*, Padova, 1954

ANZILOTTI, D., *La condizione giuridica della Santa Sede in seguito agli accordi del Laterano*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1929, 165-176.

ALBERIGO-IOANNAU-LEONARDI-PRODI, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg 1962.

ARANGIO RUIZ, G., *Note sulla personalità della Santa Sede*, in BARBERINI, G (szerk.), *La politica internazionale della Santa Sede 1965 - 1990*, Napoli, 1992, 25. skk.

ARANGIO RUIZ, G. (junior), *Stati e altri enti*, in *Novissimo Digesto Italiano XVIII*, Torino, 1977, 132-213.

ARRANGIO-RUIZ, G., *Sulla personalità internazionale della Santa Sede* in *Rivista di Diritto Pubblico*, 1925, 417-426

Archives diplomatique XCI (1904).

BALLADORE-PALLIERI, G., *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1952.

BALLADORE-PALLIERI, G., *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Milano, 1940.

BARBERINI, G., *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale*, Torino, 1996.

BARBERINI, G., *Diplomazia pontificia*, in *Enciclopedia giuridica IX*, é.n. (kb. 1992.)

BARBERINI, G., *La partecipazione della Santa Sede alla Conferenza di Helsinki*, in FERRARI - SCOVAZZI (szerk.), *La tutela della libertà di religione. Ordinamento internazionale e normative confessionali*, Padova, 1988.

BARBERINI, G. (szerk.), *La politica internazionale della Santa Sede 1965 - 1990*, Napoli, 1992.

BARBERINI, G., *Le Saint-Siège et la notion de puissance en droit international*, in *L'année canonique*, 2000, 40.

BELLARMINUS, R., *De controversis christianae fidei*, in *De Ecclesia militante*, 1581.

- BENELLI, G., *Validità della diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 2 (1972) 268-278.
- BERTRAMS, W., *De origine personae moralis in Ecclesia*, in *Periodica* 36 (1947) 169-184.
- BELLOMO, M., *The Common Legal Past of Europe 1000 - 1800*, Washington, 1995.
- BERTAGNA, B., *Santa Sede ed organizzazioni internazionali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 1982, 102-159.
- BODIN, J., *A szuverenitásról in Az államról*, Budapest, 1987.
- BOKORNÉ SZ., H., *Nemzetközi jog*, Budapest, 1999.
- CANNING, J., *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, Budapest, 2002.
- CANSACCHI, G., P., *Il papa e la società delle nazioni*, Torino, 1929, 47-48.
- CAPPELLO, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, 1906.
- CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Secondo Periodo 1963-1964*, in *Civ.Catt.*, 1966, III.
- CAPRILE, G., *La diplomazia pontificia a servizio della pace*, in *Civ.Catt.*, 1 (1972) 263-266.
- CAPUTO, G., *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno I*, Padova, 1987.
- CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia I*, in *Studi cattolici*, 1961/21, 58-64.
- CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia II*, in *Studi cattolici*, 1961/22, 56-60.
- CARDINALE, I., *La missione della diplomazia pontificia III*, in *Studi cattolici*, 1961/24, 58-63.
- CARDINALE, I., *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris-Tuornai-Rome-New York, 1962.
- CARDINALE, I., *The Holy See and the International Order*, 1976.
- CASAROLI, A., *La Santa Sede e la comunità internazionale*, in *La Comunità internazionale*, 29 (1974) 595-611.
- CASAROLI, A., *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano, 1987, 598-602.
- CASSANDRO, G., *Roma (Carattere particolare)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLI, 129-131.
- CASUSCELLI, G., *Concordati, intese e pluralismo confessionale*, Milano, 1974.
- CAVAGLIERI, *I soggetti di diritto internazionale*, in *Rivista di diritto pubblico*, 1925.
- CAVAGNIS, *Della natura di società giuridica e pubblica competente alla Chiesa*, Roma, 1897.
- CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae, 1906.
- CAVALLI, F., *Centocinquant'anni di diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 1958.
- CAVALLI, F., *La Santa Sede e la Convenzione dell'Aja per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato*, in *Civ.Catt.*, 1960, 264-276.
- CAVALLI, F., *Spiritualità di fini e di metodi della diplomazia pontificia*, in *Civ.Catt.*, 1963/I, 139.
- Chronique des faits internationaux*, in *RGDIP*, 23, 1916
- CIPROTTI, P., *Frammenti di diritto diplomatico pontificio*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Milano, 1988, 353-368.

- CIPROTTI, P., *Il diritto canonico nella diplomazia ecclesiastica*, in *Ius populi Dei*, Roma, é.n.
- CIPROTTI, P., *La posizione internazionale della Santa Sede alla luce di recenti documenti inediti*, in *La Comunità Internazionale*, XXIX, 1974/3 412.
- CIPROTTI - TALAMANCA (szerk.), *I concordati di Pio XII 1939-1958*, Milano, 1976.
- CIPROTTI - ZAMPETTI (szerk.), *I concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI 1958-74*, Milano, 1976.
- CLEMENS I., *Levél a korintusiakhoz*, in VANYÓ L (szerk.), *Apostoli atyák*, Budapest, 1980.
- CORONATA, *Ius publicum ecclesiasticum*, Taurini, 1948.
- COLLIVA, P., *Il cardinale Alborno, lo Stato della Chiesa, le "Constituzioni Aegidianae" (1353-1357)*, Bologna, 1977.
- Congressional Record*, 1983.
- CORIDEN, J., A., *Diplomatic recognition of the Holy See*, in *The Jurist* 48 (1988) 483-498.
- CHADWICK, H., *A korai egyház*, Budapest, 1999.
- DE LA HERA, A., *El pluralismo y el futuro del sistema concordatario*, in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico - La Chiesa dopo il Concilio I.*, Milano, 1972
- DELOS, J., *Le Traité du Latran et la situation juridique nouvelle de la Pauté*, in *Revue Générale de Droit International Public*, 1929 (XXXVI)
- DE MARCHI, G., *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma, 1957.
- DEL GIUDICE, V., *La Questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla conciliazione*, Roma, 1947.
- DEL GIUDICE, V., *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano, 1964.
- DEL RE, N., *La Curia Romana, Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970.
- DE OLIVART, M., *Il Papa gli Stati della Chiesa e l'Italia, Saggio giuridico sullo stato attuale della questione romana*, Napoli, 1901.
- DINH-DAILLIER-PELLET-KOVÁCS, *Nemzetközi közjog*, Budapest, 2003.
- Discorsi e Radiomessaggi XIII*, 1952.
- Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII. I*, 1955.
- D'OLIVART, M., *La Pape, les Etats de l'Église en Italie*, 1897.
- ERDŐ P., *A magyarországi elválasztási modell alapelvei a katolikus egyház szemszögéből*, in AA. VV., *Az állam és egyház elválasztása*, Budapest, 1995, 112-126.
- ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, Budapest, 1998.
- ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest, é.n.
- ERDŐ P. (szerk. VANYÓ), *Az ókeresztény kor egyházfegyelme. Az első négy évszázad*, Budapest, 1983.
- ERDŐ, P., *Egyházjog*, Budapest, 1991.
- FERENCZI R., *Kérdések az egyházak jogi személyiségének köréből*, in *Magyar Jog* 46 (1999) 518.

- FERLITO, S., *La Santa Sede e il mantenimento della pace: il caso del Beagle*, in *Diritto ecclesiastico*, 1985.
- FINER, S., E., *History of Government From the Earliest Times I-II.*, Oxford, 1999.
- FLICK, M., *La Pontificia Accademia Ecclesiastica nel rinnovamento conciliare*, in *Civ.Catt.*, 531-534.
- FOBERTI, *Ancora sulla Personalità della Chiesa Cattolica nel Diritto Internazionale*, in *Rivista di Diritto Pubblico*, 1927.
- FOGARTY, G., P., *The United States and the Vatican 1939-1984*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994.
- FOGLIASSO, *Il „ius publicum ecclesiasticum” e il Concilio ecumenico Vaticano II*, in *Salesianum*, 1968.
- GALANTE, *Il diritto di placitazione e l'economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Milano, 1894.
- GELASIUS I, Epist. VIII. *Ad Anastasium Augustum*.
- GERGELY J., *Az 1950-es egyezmény és a szerzetesrendek feloszlatása Magyarországon*, Budapest, 1990.
- GIANNINI, A., *Il diritto di legazione ed i rapporti diplomatici della Santa Sede*, in *Il diritto Ecclesiastico*, 1959, 42-64.
- GIDEL, *Quelques idées sur la condition internationale de la Papauté*, in *Revue des droit international public*, XVIII (1911).
- GIOBBIO, A., *Lezioni di diplomazia ecclesiastica I-III*, Roma, 1899. Ugyanabban az évben franciául is megjelent: GIOBBIO, *Cours de diplomatie ecclésiastique*, Rome, 1899.
- GRAHAM, R., A., *Introduction: Reflections on Vatican Diplomacy*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994.
- GRAHAM, R., *The rise of the double diplomatic corps*, Rome, 1952.
- GRAHAM, *Vatican Diplomacy, A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton - New Jersey, 1959.
- GRAZIANI, E., *Diplomazia pontificia*, in *Enciclopedia del Diritto XII*, é.n., 597-602.
- GRATIANUS, *Decreti*.
- EUSTACHE, F., *Le Statut des Envoyés Pontificaux en France au XIX Siècle*, Grotian, 1972.
- HERCZEGH G. (szerk.), *Nemzetközi jog*, Budapest, 1989.
- HERVADA, J., *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989.
- HERVADA - LOMBARIA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, Navarra, 1970, 259-265.
- IUSTINIANUS, *Novella*.
- JÁKI SZ., *Newman kihívása*, Budapest, 2003.
- JELLINEK, G., *Általános államtan*, Budapest, 1994.
- JEMOLO, C., A., *La questione romana*, Milano, 1938.
- JEMOLO, *La Santa Sede soggetto di diritto internazionale*, in *Rivista di diritto pubblico*, 1925, 377-428.
- KELLY, J., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford - New York, 1986, 40.

- KENT - POLLARD, *A Diplomacy Unlike Any Other: Papal Diplomacy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in KENT - POLLARD (szerk.), *Papal diplomacy in the modern age*, Westport-London, 1994.
- KONIJNENBELT, W., *Discours de la methode en droit public compare*, in *Comparability and Evaluation in Honour of D. Kokkini-Iatridou*, Dordrecht, 1994, 125-126.
- KÖCK, H., F., *Die Völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin, 1975.
- KURTSCHEID, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae, 1951.
- LAJOLO, *I concordati moderni*, Brescia, 1968.
- LANCELLOTTI, P., *Institutiones juris Canonici*, Lugduni, 1587.
- LOMBARDIA, *Le droit public ecclésiastique selon Vatican II*, in *Apollinaris* 1967/I, 59-112.
- MACHIAVELLI, N., *A fejedelem*, Budapest, 1987.
- MARANTONIO, S., G., *Legislazione ecclesiastica e autonomie locali*, Milano, 1983.
- MARINETTI, F., T., *Manifesto del futurismo* (1909) in www.cronologia.it/storia/a1909c.htm
- MARGIOTTA, B., F., *Italia e Santa Sede della Grande Guerra alla Conciliazione, Aspetti politici e giuridici*, Bari, 1966.
- MARTINI, A., *La diplomazia della Santa Sede e la Pontificia Accademia Ecclesiastica*, in *Civ.Catt.*, 1951. II. 378-382.
- MEINECKE, F., *Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München-Berlin, 1924.
- MIELE, *Santa Sede e Città del Vaticano nel diritto internazionale*, Pisa, 1933.
- MIRABELLI, M., *Dalla Costituzione alla revisione del Concordato*, in *Justitia*, 2 (1978) 1.
- MOLLAT, G., *Le regime du non expedit et du non possumus* in *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, 1932.
- MONTESQUIEU, *A törvények szelleméről*, in PACZOLAY - SZABÓ, *Az egyetemes politikai gondolkodás története, Szöveggyűjtemény*, Budapest, 1996.
- MORELLI, G., *Nozioni di diritto internazionale*, Padova, 1958.
- MUCCI, G., *La diplomazia pontificia dopo il concilio*, in *Civ.Catt.*, 1989., II. 535-546.
- NAGY K., *Nemzetközi jog*, Püski, 1999.
- OLIVERI, M., *Le Rappresentanze Pontificie*, Roma, 1975.
- OLIVERI, M., *Natura e funzioni dei legati pontifici, nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, Torino, 1978.
- ONCLIN, W., *L'ordre juridique canonique devant l'État*, in *Revue de Droit International et de Droit comparé*, 31 (1954) 12. skk.
- OPPENHEIM -LAUTERPACHT, *International Law I*, London-New York-Toronto, 1955.
- ORESTANO, *Il "problema delle persone giuridiche" in diritto romano*, Torino, 1968.
- ORESTANO, *La Chiesa Cattolica nella Stato Italiano e nel mondo*, in *Nuova Antologia*, No. 1328, 1927.
- L'Osservatore Romano*, 1927. X. 14. és 15.
- OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publici ecclesiastici I*, Typ. Pol. Vat., 1958.

- OTTOLENGHI, *Lezioni di diritto internazionale*, 1925.
- PACELLI, F., *Diario della conciliazione, con verbali e appendici di documenti*, Città del Vaticano, 1959.
- PACZOLAY P., *Államelmélet I, Machiavelli és az államfogalom születése*, Budapest, 1998.
- PACZOLAY - SZABÓ, *Az egyetemes politikai gondolkodás története. Szöveggyűjtemény*, Budapest, 1996.
- PACZOLAY - SZABÓ, *A politikaelmélet rövid története*, 1984.
- PAPADAKIS - MEYENDORFF, *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése*, Budapest, 2002.
- PETRONCELLI H., F., *Chiesa cattolica e comunità internazionale*, Napoli, 1989.
- PIRRI, P., *La Questione Romana dalla Convenzione di Settembre alla Caduta del Potere Temporale 1864-1870. I-II*, Roma, 1961.
- PLINIUS, *Epistolae*.
- Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. I. (szerk. MERCATI, A.), Typ. Pol. Vat, 1954. Előzménye: NUSSI, V., *Quinquaginta conventiones de rebus ecclesiasticis inter Sanctam Sedem et civilem potestatem variis formis initae in xxv titulos digestae*, Romae, 1869.
- RÓNAY, M., *A legátus kánoni figurája a XX. században* (Diss. ad lic.), Budapest, 1998. 35-38.
- RÓNAY, M., *A Szentszék és a Vatikán Városállam viszonya a közbeszédben és a jogban* in *Külügyi Szemle*, 3 (2004) 271-289.
- RÓNAY M., *Ius matrimoniale concordatarium. A comparative approach*, in *Acta Juridica Hungarica*, 47 (2006) I, 27-66.
- RÓNAY, M., *Szentszék keleti politikája*, in *Világpolitikai lexikon*, Budapest, 2005.
- RUFFINI, *Corso di diritto Ecclesiastico Italiano*, Torino, 1924.
- RYALL, D., *The Catholic Church as a Transnational Actor*, in *Non-state Actors in World Politics*, Palgrave, 2001, 41-58.
- SALACZ G., *A magyar katolikus egyház tizenhét esztendeje (1948-1964)*, München, 1988
- SARACENI, G., „*Ius publicum ecclesiasticum externum*” e prospettive conciliari in *La Chiesa dopo il concilio. I*, Milano, 1972.
- SCADUTO, F., *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa*, Torino, 1889.
- SCHANDA B., *Magyar állami egyházjog*, Budapest, 2000.
- SCHULZ, W., *Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano*, in *Utrumque Iuris*, 1981, 23-28.
- SPINELLI, L., *La Chiesa e gli Stati alla luce del Vaticano II*, Modena, 1968.
- SZÁNTÓ K., *A katolikus egyház története I-III*, Budapest, 1987.
- SZUROMI SZ., *A, Egyházi intézménytörténet*, Budapest, 2003.
- TACITUS, C., *Annales*.
- TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, (XVII. ed.), Romae, 1898.
- THEODOSIANUS, *Cunctos populos*, De Fide Catholica, 380. II. 27. *Codex Theodosianus*, Lib. XVI., Tit. I.

- TOMKA - GOJÁK (szerk.), *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, Budapest, é.n.
- TOMKO, J., *Il ruolo delle conferenze episcopali nazionali in La Chiesa e la comunità politica - Dai Concordati alle nuove forme di intesa*, *Monitor Ecclesiasticus* (1979) 246-256.
- TROIANI, G., *Az állam és a katolikus egyház, valamint a többi vallásos felekezet közötti kapcsolat Olaszországban*, in AA.VV., *Az európai államok és az egyházak kapcsolata a megváltozott világban*, Nemzetközi Konferencia Budapest, 1993. május 26-28, Budapest, 1993.
- VALLIER, I., *The Roman Catholic Church: A Transnational Actor*, in KEOHANE - NYE, *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Massachusetts, London, 1981.
- VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Budapest, 2000.
- VARALTA, Z., *Sintesi schematica del programma di Diritto Internazionale ecclesiastico*, I, Roma, 1977.
- WAGNER, W., J., *Comparative law: its methodology and development in the United States*, in *Comparative Law Review*, 1991/2, 7.
- WEBER M., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, 1982.
- WENDT, A., *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999.
- ZEIGER, I., A., *Historia iuris canonici II. De historia institutorum canonicorum*, Romae, 1947.
- ZOMBORI, I., *Le relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa Sede*, Szeged, 2001.

Elsődleges források

Rövidítések:

AKK: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Innsbruck-Mainz, 1857. skk.

AL: *Acta Leonis*, Romae, 1878-1895.

ASS: *Acta Sanctae Sedis*, Romae, 1895-1909.

AAS: *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale*, Romae, 1909. skk.

Egyetemes zsinati dokumentumok:

CONCILIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, *Decretum de reformatione*, can. XX, Sessio XXIV, 1536. XI. 11., in ALBERIGO-JOANNAU-LEONARDI-PRODI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg, 1962.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM I., *Constitutio de Ecclesia Christi Pastor aeternus*, Sessio IV, in ALBERIGO-JOANNAU-LEONARDI-PRODI, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg, 1962.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, *Gaudium et spes*, in AAS 58 (1966) 1025-1115.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, *Lumen gentium*, in AAS 57 (1965) 5-67.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia, *Christus Dominus*, in AAS 58 (1966) 673-696.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Nota explicativa praevia*, in AAS 57 (1965) 72-75.

Pápai jogszabályok és beszédek:

BENEDICT XVI, Homily at Consistory, 2006. III. 24., in www.zenit.org/english

BONIFATIUS VIII, *Clericis laicos* 1296., in

www.fordham.edu/Halsall/source/b8-clericos.html

BONIFATIUS VIII, Bulla *Unam sanctam*, 1302. IX. 18., in

www.fordham.edu/Halsall/source/b8-unam.html

BONIFATIUS VIII, *Liber sextus*, 1298. III. 3., in FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici. II, Decretalium Collectiones*, XLIX-LVII és 929-1124.

GIOVANNI PAOLO II, Omelia durante la santa Messa celebrata nella Nunziatura Apostolica in Italia, 1989. V. 7., in *Osservatore Romano*, 1989. V. 8-9, 4.

GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai Superiori e agli Alunni della Pontificia Accademia Ecclesiastica ricevuti in udienza, 1989. I. 21.

GREGORIUS VII, *Dictatus papae*, 1075. , in

www.fordham.edu/Halsall/source/g7-dictpap.html

IOANNES PAULUS II, MP *Apostolos suos*, X, 1998. V. 21. in

www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/index.htm

IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, 1983. I. 25. in AAS 75 (1983) VII-XIV. A '83-as kódex minden magyar kiadása elején megtalálható magyarul is.

IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor Bonus*, 1988. VI. 28, in AAS 80 (1988) 841-930.

IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Fidei depositum*, 1992. X. 11., in www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/index.htm

IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Universi Dominici gregis*, 1996. II. 22., in www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/index.htm

IOANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Fides et ratio*, 1998. 09. 14., in

www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_it.htm

IOANNES PAULUS II, MP *Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano*, 2000. XI. 26., in

http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/8515.php?index=8515&po_date=01.02.2001&lang=it

LEO XIII, *Sermo Summi Pontificatus*, 1880. VIII. 20. in AL II, 119.

LEO XIII, Ep. *Longiqua Oceani*, 1895. I. 6., in AL XV, 3-21.

PAOLO VI, Discorso all'ONU, in AAS 56 (1965) 131-136.

PAULUS VI, MP *Ecclesiae Sanctae*, 1966. VIII. 6., in AAS 58 (1966) 757-787.

PAULUS VI. MP *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, De munere legatorum romani pontificis, 1969. VI. 24., in AAS 61 (1969) 473-484.

PAULUS VI, Sermo 1972. I. 10., in

www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1972/january/index_it.htm

PIUS IV, MP *Alias Nos*, 1564. VIII. 2., in AKK LXXX, 1900.

PIUS IX, *Respicientes ea omnia*, 1870. XI. 1., in

www.fulvionapoli.it/pionono/respicientes_ea_omnia.htm

PIUS XI, MP *Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano*, 1929. VI. 7., in SCHULZ, W, *Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano, (Utrumque Iuris)*, 1981, 23-28.

PIUS XI, Litt. Enc. *Divini Redemptoris* 1937. III. 19., in

www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/index_it.htm

PIUS XI, Litt. Enc. *Mit brennender Sorge*, 1937. IV. 10., in AAS 29 (1937) 145-167.

PIUS XI, Litt. Enc. *Non abbiamo bisogno*, 1931. VI. 29., in

www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/index_it.htm

PIUS XI, Sermo, in AAS, XXI (1929) 108.

PIUS XII, Litt. Enc. *Humani generis*, 1950. VIII. 12., in AAS 42 (1950) 566.

PIUS XII, Sermo 1947. XI. 7., in AAS 39 (1947) 403-408.

SIXTUS V, Const. Ap. *Immensa aeterni Dei*, 1588, I. 22., in

www.fiu.edu/~mirandas/immensa.htm

Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Typ. Pol. Vat., 1974. (Rövidítése: CIC '17)

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Città del Vaticano 1989., magyarul: *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex iuris canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Budapest, 1986. (Rövidítése: CIC)

Nemzetközi szerződések:

Accordo fra la Santa Sede e il Land Meclemburgo-Pomerania Anteriore, 1997. IX. 15., in AAS (1998) 98-116.

Accordo fra la Santa Sede e il Land Sassonia-Anhalt, 1998. I. 15., in AAS (1998) 470-502.

Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato lateranense, 1984. II. 18., in AAS (1985) 521-535.

Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia, 1993. VII. 28., in AAS (1998) 310-329.

Accordo fra la Santa Sede e lo Stato Libero di Turinga, 1997. VI. 11., in AAS (1997) 756-795.

Accordo fra la Santa Sede e lo Stato Spagnolo, 1976. VII. 28., in AAS (1976) 509-512.

Accordo tra Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa questioni giuridiche, 1996. XII. 19., in AAS (1997) 277-286.

Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Slovacca, 2002. VIII. 21., in AAS (2003) 176-180.

Agreement between the Holy See and the Republic of Kazakhstan on mutual relations, 1998. IX. 24., in AAS (2000) 320-324.

- Agreement between the Holy See and the Republic of Latvia*, 2000. XI. 8., in AAS (2003) 102-111.
- Agreement between the Holy See and the Republic of Lithuania concerning juridical aspects of the relations between the Catholic Church and the State*, 2000. V. 5., in AAS (2000) 795-802.
- Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel*, 1993. XII. 30., in AAS (1994) 716-729.
- Implementation provisions* 1997. XI. 10., in AAS (1999) 560-567.
- Concordato con la Francia sotto Leone X*, 1516. I. 14., in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili*, Vol. II. (szerk. MERCATI, A), Typ. Pol. Vat, 1954, 233-251.
- Concordato di Fontainebleau*, 1813. I. 25., in MERCATI I, 579-581.
- Concordato di Vienna*, 1448. II. 17., in MERCATI I, 177-185.
- Concordato fra la Santa Sede e il Reich Germanico*, 1933. VI. 20., in AAS 25 (1933) 185-202.
- Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica Austriaca*, 1933. VI. 5., in AAS 26 (1934) 249-283.
- Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica del Baden*, 1932. X. 12., in AAS 25 (1933) 177-195.
- Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica di Colombia*, 1973. VII. 12., in AAS (1975) 421-434.
- Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica Dominicana*, 1954. VI. 16., in AAS 36 (1954) 433-457.
- Concordato tra la Santa Sede e la Repubblica Portoghese*, 1940. V. 7., in AAS 32 (1940) 217-233.
- Concordato tra la Santa Sede e la Spagna*, 1953. VII. 27., in AAS 45 (1953) 625-656.
- Concordato fra la Santa Sede e l'Italia*, 1929. II. 11., in AAS 21 (1929) 209-295.
- Concordato fra Pio IX e Francesco Giuseppe I. Imperatore d'Austria*, 1855. VIII. 18., in MERCATI I, 821-830.
- Concordato tra la Santa Sede e il Land Niedersachsen*, 1965. II. 26., in AAS 57 (1965) 834-856.
- Conventio inter Apostolicam Sedem et rem publicam Estoniae* 1999. II. 15., in AAS (1999) 414-418.
- Conventio inter Apostolicam Sedem et Rem Publicam Sancti Marini*, 1990. IV. 2., in AAS (1993) 324-330
- Convenzione monetaria tra lo Stato della Città del Vaticano e la Repubblica Italiana*, 1991. XII. 3., in AAS (1994) 648-650.
- Convenzione monetaria tra lo Stato della Città del Vaticano e per esso la Santa Sede e la Repubblica Italiana, per conto della Comunità Europea*, 2000. XII. 29., in AAS (2001) 750-756.
- Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel*, 1993. XII. 30., in AAS (1994) 716-729.

- Jegyzékváltás a Szentszék és az Amerikai Egyesült Államok között*, in AAS 76 (1984) 437.
- Megállapodás, amely létrejött egyfelől az Apostoli Szentszék, másfelől a Magyar Köztársaság között a Katolikus Egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdésről*, 1997. VI. 20., in AAS (1998) 330-341.
- Modus vivendi e convenzione addizionale con l'Equatore*, 1937. VI. 24., in MERCATI II., 217-223.
- Pax Wormatiensis*, 1122. IX. 23., in MERCATI I., 18-19.
- Solenne convenzione fra la Santa Sede e la Prussia*, 1929. IV. 14., in AAS 21 (1929) 521-543.
- Szerződés Jugoszláviával*, (nincs formális címe) 1966. VI. 25., in CIPROTTI-ZAMPETTI, *I concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI*, Milano 1976, 101-103.
- Szerződés Tunéziával*, (nincs formális címe) 1964. VI. 27., in AAS 68 (1964) 917-924.
- Trattato fra la Santa Sede e l'Italia*, 1929. II. 11., in MERCATI, 84-91.

Kúria:

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Dominus Iesus*, Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica, 2000. VIII. 6., in AAS 92 (2000) 742-765.

Pope Displeased by Illicit Ordinations in China, 2006. V. 4., in www.zenit.org/english/VaticanStatementonIllicitOrdinationsinChina, 2006. V. 4., in www.zenit.org/english/VaticanStatementonIllicitOrdinationsinChina

Konferenciák:

Igazságosabb és testvériesebb világot!, A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakaratú emberhez a magyar társadalomról, in www.katolikus.hu/korlevel

Statement by the U.S. Catholic Bishops 2002. IX. 13., in www.usccb.org/bishops/iraq.shtml

Statement on Iraq, 2003. II. 26., in www.usccb.org/sdwp/international/iraqstatement0203.htm

Statement on Iraq, 2003. III. 19., in www.usccb.org/sdwp/peace/stm31903.htm

További hivatkozott jogforrások:

Giurisprudenza costituzionale I., 1978, 79-100.

Gazzeta Ufficiale, 119 (1978) No. 39.

4/1993. (II. 12.) AB hat.

Bécsi egyezmény a diplomáciai kapcsolatokról 1961. IV. 18., in diplomacia.angelcities.com/beansiegyezmeny1.html

További hivatkozott történeti források:

I. LOTHAR, *Constitutio Romana*, 824. XI. 11.

IV. HENRIK, *Orthodoxa defensio imperialis*, 1111.
Declaratio cleri gallicani 1681.

További felhasznált, Interneten található források:

A Szentszék bilaterális diplomáciai kapcsolatai:

www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/corpo-diplomatico_index_it.html

A Szentszék tagsága nemzetközi kormányközi szervezetekben:

www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/corpo-diplomatico/corpo-diplomatico_internazionali_elenco_it.html

A Szentszék tagsága regionális kormányközi szervezetben:

www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/corpo-diplomatico/corpo-diplomatico_regionali_elenco_it.html

Magyar parlamenti jegyzőkönyv:

www.parlament.hu/naplo37/139/n139_090.htm

www.parlament.hu/naplo37/139/n139_096.htm

Katolikus hírügynökségek:

www.zenit.org A honlapon belül a dátum mentén lehet keresni, ezért így hivatkoztam.

www.asianews.it/dos.php?l=en&dos=71

FÜGGELÉK⁷⁷¹

A.) Aszimmetrikus megállapodások

a) Nem nevezi magát jognak („viszony”)

| | |
|-----------------------------|--|
| Equador 37/P ⁷⁷² | „... hogy a <i>Szentszék és Equador</i> között barátságos <u>viszonyt</u> létesítsenek ... „ |
| Alsószászország 65/P | „... hogy megszilárdítsák és elősegítsék a <i>Katolikus Egyház és Alsószászország</i> közötti <u>viszony</u> barátságos légkörét ... ünnepélyes Megállapodást kötnek, mellyel fejlesztik és stabilan rendezik a Katolikus Egyház jogi helyzetét Alsószászországban ...” |
| Izrael 93/P | „Tudatában a Szentföld egyedülálló jellegének és egyetemes jelentésének; tudatában a <i>Katolikus Egyház és az Izraeli nép viszonya</i> egyedülálló természetének, valamint a történelmi kiengesztelődésnek és a növekvő kölcsönös megértésnek és barátságnak <i>Katolikusok és Zsidók</i> között, ... Kétoldalú Állandó Munkabizottságot alkottak ... mely elégséges anyagot adott egy első és Alapvető Megállapodás megkötéséhez; ... ez a Megállapodás egészséges és tartós alapot fog nyújtani a jelenlegi és a jövőbeli <u>viszony</u> fejlesztéséhez ...” |
| Mecklenburg 97/P | „ <i>Mecklenburg és a Katolikus Egyház</i> közötti <u>viszonynak</u> jogban és szabadságban új rendet alkotni” tudatában <i>Egyház és Állam autonómiájának</i> , az önmeghatározáshoz való joguk kölcsönös tiszteleben tartásával, és az <u>együttműködésre</u> való készséggel, ... „ |
| Kazahsztán 98/P | „elismerve, hogy... a nemzetközi jog normáihoz tartják magukat ... annak reményében, hogy a <i>Szentszék és a Kazah Köztársaság</i> közötti kölcsönös <u>viszonyt</u> a tisztelet és a belügyekbe való be nem avatkozás elvének megfelelően fejlesztik.” |

⁷⁷¹ Szöveg jelölések logikája:

dőlt: a felek megnevezése

aláhúzás: a „viszony” szó (Ez a szó a normaszövegekben önmagában nem jelentős, de olyan alapszó, aminek a jelezőzése fontos.)

félkövér: a szabályozás tárgya, annak a jognak a minősítése, amit a szerződés létrehoz

FÉLKÖVÉR NAGY: a felek saját jogának megnevezése, amik kollíziójával a szerződést kötik

kétszer aláhúzott: a „függetlenség”, „szuverenitás”, „autonómia”, „együttműködés” „jogrend”, „illetékességi szféra” szavak (Ezek olyan kifejezések, amikkel a szerződő felek a szerződésükben egymás jogrendjét államtani vagy alkotmányjogi természetű jelzőkkel közösen minősítik /ezáltal elfogadják a másik jogrendjét olyan kvalitásúnak/.)

⁷⁷² A szerződési helyek idézésének struktúrája a Függelékben: **Ország év / cikk**; pl. Equador 73/P: az Equadorral 1973-ban kötött szerződés preambuluma. Ha a 'P' betű helyén egy szám áll, az a cikkely számát jelenti.

b) Jognak nevezi magát („szabályozás”)

| | |
|--|--|
| Olasz 29/P | „... Konkordátum, ami a <i>Katolikus Vallás és Egyház helyzetét</i> hivatott szabályozni <i>Olaszországban</i> .” |
| Porosz 29/P Baden 32/P ⁷⁷³ | „... úgy döntöttek, hogy ezzel az ünnepélyes Megállapodással a katolikus <i>Egyház jogi helyzetét</i> <i>Poroszországban</i> a megváltozott helyzethez igazítják, és stabil jelleggel újraszabályozzák .” |
| Ausztria 33/P | ... közös szándékkal, stabil jelleggel újraszabályozni a <i>Katolikus Egyház jogi helyzetét</i> <i>Ausztriában</i> , az egyházi és vallási élet nagyobb java érdekében ... |
| Németország 33/P | „... megszilárdítani és fejleszteni a meglévő barátságos <u>viszonyt</u> a Német Birodalom egész területén stabil és mindkét fél számára kielégítő módon szabályozni a <i>Katolikus Egyház és az Állam</i> közötti <u>viszonyt</u> ...” |
| Portugália 40/P | „... a Katolikus Egyház jogi helyzetét közös megegyezéssel és stabil módon szabályozni , az <i>Egyház és az Állam</i> békéje és nagyobb java érdekében ... ünnepélyes Megállapodást kötnek, ami elismeri és garantálja az <i>Egyház</i> szabadságát és védi a <i>Portugál Nemzet</i> törvényes érdekeit.” |
| Tübingia 97/P | „... a <i>Katolikus Egyház és Tübingia Szabad Állam</i> közötti <u>barátságos viszonyt</u> megszilárdítani és elősegíteni ... azért, hogy fejlesszék és stabil jelleggel szabályozzák a <i>Katolikus Egyház jogi helyzetét</i> <i>Tübingia Szabad Államban</i> , ... megállapodást kötnek, szem előtt tartva a Szentszék és a Német Birodalom között 1933-as hatályos Konkordátumot, amennyiben az a Szabad Államot köti, és figyelembe véve a Szentszék és Poroszország 1929-es Ünnepélyes Megállapodását.” |
| Észtország 99/P | „az eddigi barátságos <u>kapcsolatok</u> megerősítése és erősítése ... a <i>Katolikus Egyház jogi helyzetét</i> <i>Észtországban</i> közös megegyezéssel szabályozni .” |

B) Szimmetrikus megállapodások

a) Együttműködés

| | |
|-------------------------------|---|
| Spanyol 53/P Dominika 54/P | „... termékeny <u>együttműködést</u> biztosítani a <i>spanyol Nemzet</i> vallási és világi élete számára ... megalkotják a szabályokat , melyek a Magas szerződő Felek kölcsönös <u>viszonyát</u> fogják szabályozni ...” |
| Columbia 73/P | „... biztosítani a gyümölcsöző <u>együttműködést</u> a Columbiái Nemzet nagyobb java érdekében ... elhatározták, hogy új Konkordátumot kötnek, mely norma a jövőben a kölcsönös meghajlás és tisztelet alapján szabályozza a <i>Katolikus Egyház és az Állam viszonyát</i> .” |
| Spanyol 76/P mód. | „... a <i>II. Vatikáni Zsinat</i> alapvető elvként határozta meg ... a |

⁷⁷³ A bal oldalon jelzett forráshelyek közül az áll az első helyen, melynek a fordítása mellette olvasható, a többi jelzett forráshely az azzal jogilag ekvivalens normahelyeket sorolja föl.

| | |
|------------------|--|
| Olasz 84/P mód. | Felek <u>saját rendjükben</u> való kölcsönös <u>függetlenségét</u> , valamint az egészséges <u>együttműködést</u> , ... az Egyház szabadságát, mint az <i>Egyház és a Közhatalom</i> valamint általában a világi hatalom közötti <u>viszony</u> alapvető elvét, a spanyol Állam törvényeiben elismerte a vallásszabadságot, ... és hogy törvényeiben tekintetbe kell venni, hogy a spanyol nép többsége a katolikus hitet vallja ... Megállapodásokat kötnek, melyekkel fokozatosan helyettesítik a hatályos Konkordátumot.” |
| Olasz 84/P mód. | „... valamint figyelembe véve az új KÁNONJOGI KODIFIKÁCIÓT ... a lateráni Konkordátum következő megegyezési módosítását találták alkalmasnak.” |
| San Marino 90/P | ... kölcsönös tekintettel ki-ki <u>saját rendjében</u> birtokolt <u>függetlenségre és szuverenitására</u> , a kölcsönös érdeklődésre számott tartó témákban ... a megbízható és gyümölcsöző <u>együttműködést</u> ... tűzik ki célul. |
| Mecklenburg 97/P | „ <i>Mecklenburg és a Katolikus Egyház</i> közötti <u>viszonynak</u> jogban és szabadságban új rendet alkotni” tudatában <i>Egyház és Állam</i> <u>autonómiájának</u> , az önmeghatározáshoz való joguk kölcsönös tiszteleben tartásával, és az <u>együttműködésre</u> való készséggel, ... „ |
| Szászország 98/P | „... (immár adottak) a vallásszabadság és <i>Egyház és Állam</i> <u>kölcsönös függetlensége</u> , melyek a kölcsönös <u>együttműködés</u> feltételei. azzal a céllal, hogy megerősítsék és fejlesszék a katolikus Egyház és Szászország közötti <i>barátságos viszonyt</i> , [...] a jelenlegi igényekhez igazítsák, fejlesszék és stabil módon szabályozzák a kölcsönös érdekek elveit ... [megkötik]” |

b) Alkotmány és kánonjog

| | |
|-----------------|--|
| Magyar 90/No.3. | Az utolsó hónapokban végbement mélyreható politikai és társadalmi fejlődés következtében az egyházat érintő kérdések ma már rendezettek, amelyeket egyrészt az új KÁNONJOGI KÓDEX , másrészt a Lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az EGYHÁZAKRÓL SZÓLÓ ÚJ TÖRVÉNY rendelkezési szabályoznak. |
| Lengyel 93/P | „... Lengyelország ALKOTMÁNYOS ELVEI ÉS TÖRVÉNYEI , és a ... <i>II. Vatikáni Zsinat</i> vallásszabadságra, valamint az <i>Egyház és a politikai közösség</i> közötti kapcsolatról szóló <i>dokumentumai</i> , valamint a KÁNONJOG normái figyelembevételével a következő Konkordátumot kötik.” |
| Horvát 96/P | „... hogy megállapítsák a <i>Katolikus Egyház és a Horvát Köztársaság</i> közti jogi keretet , hivatkozva a Horvát Köztársaság ALKOTMÁNYÁRA ,... a <i>II. Vatikáni Zsinat</i> dokumentumaira, a KÁNONJOG normáira, (a katolikus egyház szerepe a horvát társadalomban), a <i>vallásszabadság nemzetközileg</i> elismert elveire ...” |
| Litvánia 2000/P | „... a <i>II. Vatikáni Zsinat</i> dokumentumainak (cím szerint is hoz), a KÁNONJOGNAK , valamint LITVÁNIA ALKOTMÁNYÁNAK , ... |

| | |
|----------------------------------|---|
| | <p>a gondolat és vallásszabadság nemzetközileg elismert elveinek megfelelően,</p> <p>a <i>Katolikus Egyház</i> fontos szerepét figyelembe véve a <i>Litván Nemzet</i> életében, és hogy a Katolikusok közössége a hagyományos vallási közösségek közül az Állam által elismerten a legnagyobb ...”</p> |
| Szlovákia 2000/P | <p>„[...] hivatkozva a Szentszék részéről a <i>II. Vatikáni Zsinat</i> dokumentumaira és a KÁNONJOGRA és a <i>Szlovák Köztársaság</i> az ALKOTMÁNYOS NORMÁKRA [...]”</p> <p>„A Magas Felek [...] elismerik minden jogi és fizikai személyüket, amik a <i>Szlovák Köztársaság jogrendje</i> vagy a KÁNONJOG szerint vannak.”</p> |
| Lettország 2000/P 1. cikk | <p>„Figyelembe véve egyrészt a <i>Szentszék</i> részéről a <i>II. Vatikáni Zsinat</i> dokumentumait és a KÁNONJOG normáit, másrészt a <i>Lett Köztársaság</i> részéről az ALKOTMÁNYÁBAN foglalt elveket és a <i>Nemzetközi Egyezményeket</i>, melyekhez csatlakozott [...]”</p> <p>„A <i>Szentszék</i> és a <i>Lett Köztársaság</i> elismeri, hogy a <u>saját illetékességi szférájukban</u> mindketten <u>függetlenek és autonómok</u>. Megerősítik, hogy ezt az elvet tiszteletben tartják, tekintettel arra a szolgálatra, mely által mindkét fél [...] a Lett társadalom lelki és anyagi fejlődését kívánja elősegíteni.”</p> |